ÉTUDES BIBLIQUES

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

LA SECONDE ÉPITRE DE SAINT PIERRE
LES ÉPITRES DE SAINT JEAN
L'ÉPITRE DE SAINT JUDE

PAR

JOSEPH CHAINE

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1939

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

NIHIL OBSTAT

L. Richard, p. S. S.

IMPRIMATUR

Lugduni, 1 junii 1939.
F. Lavallée,
v. g.

ÉTUDES BIBLIQUES

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

LA SECONDE ÉPITRE DE SAINT PIERRE
LES ÉPITRES DE SAINT JEAN
L'ÉPITRE DE SAINT JUDE

PAR

Joseph CHAINE

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1939

A LA MÉMOIRE DE MA MÈRE

AVANT-PROPOS

Il y a déjà douze ans je publiais dans les « *Études bibliques* » l'*Épître de saint Jacques*. Je donne aujourd'hui la suite de mon travail sur les Épîtres catholiques.

Si la *Prima Petri*, qui est si belle, ne fait pas partie du présent volume, c'est que mes cours à la Faculté de Théologie m'ont entraîné vers d'autres études bibliques depuis quelques années. Il n'est pas possible de mener de front plusieurs sujets de recherches dans le vaste champ des Saintes Écritures. Lors d'une de mes dernières visites à Saint-Maximin il avait été convenu avec le R. P. Lagrange que la *Prima Petri* ferait un volume à part comme *Jacques*, et le cher maître avait confié ce travail à M. l'abbé A. Gelin, mon collègue à la Faculté de Théologie. Le R. P. Vincent a ratifié ce choix.

Les cinq épîtres publiées dans ce volume forment comme deux mondes. Les trois épîtres de saint Jean font un tout admirable, théologique et mystique ; l'aigle nous entraîne dans les hauteurs, mais son regard suit quand même les choses de la terre ; il contemple Dieu-amour, mais sait très bien quelle est la conduite de Gaius et de Diotréphès. — L'épître de Jude et *Secunda Petri* vont ensemble. Dans le volume j'ai gardé l'ordre du canon, mais dans l'ordre de l'histoire Jude vient avant la *Secunda Petri*, du moins d'après la position que j'ai cru devoir accepter. On ne peut bien comprendre II Pet. que si on connaît Jude ; voilà pourquoi je renvoie souvent à Jude dans l'étude de II Pet.

On se représente souvent les premières communautés chrétiennes à l'image des épîtres de saint Paul ; les épîtres catholiques nous font connaître d'autres milieux et nous montrent que si toutes les communautés avaient bien la même foi, elles avaient néanmoins, comme leurs apôtres et catéchistes, leur physionomie particulière.

Le R. P. Lagrange a relu presque tout mon travail. Chaque année j'allais le voir à Saint-Maximin et lui communiquais les pages rédigées. Il me suggérait des idées, me proposait des corrections. On le savait malade, mais son activité intellectuelle demeurait si grande qu'on espérait toujours le voir encore poursuivre sa tâche. Je n'ai jamais mieux compris le désir des amis de saint Jean de voir leur maître demeurer jusqu'à la parousie, tant il est vrai que nos pensées ne sont pas celles de Dieu.

Joseph Chaine.

Lyon, le 5 février 1939.

BIBLIOGRAPHIE (1)

TEXTES

Grecs et latins :

Textus receptus, *Novum Testamentum*, Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1891.
Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, Editio octava critica maior, Lipsiæ, 1872.
Westcott et Hort, *The New Testament in the original greek*, Cambridge and London, 1892.
B. Weiss, *Die katholischen Briefe*, Leipzig, 1892.
Von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen, 1913.
Vogels, *Novum Testamentum græce et latine*, Düsseldorf, 1922.
Nestle, *Novum Testamentum græce et latine*, Stuttgart, 1928.
Merk, *Novum Testamentum græce et latine*, Romæ, 1935.
Wordsworth et White, *Novum Testamentum latine*, Editio minor curante H. White, Oxonii, MDCCCCXI.

Syriaque :

Gutbir, *Novum D. n. J. C. Testamentum syriace*, Hamburgi, MDCLXIV.

Copte :

Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Northern dialect*, vol. IV, Oxford, 1905.

COMMENTAIRES ET OUVRAGES SPÉCIAUX

Pères et auteurs anciens :

Clément d'Alexandrie, fragments I Jo., II Jo., Jude (*G. C. S.* III, 206-215).
Didyme, fragments, II Pet., I, II, III Jo., Jude (*P. G.* XXXIX, 1771-1818).

(1) Nous n'indiquons ici que les ouvrages principaux. Les autres sont indiqués au cours de l'ouvrage.

CHRYSOSTOME, fragments conservés sous son nom, II Pet., I Jo. (*P. G.* LXIV, 1058-1062) (1).

CYRILLE D'ALEXANDRIE, fragments, II Pet., I Jo., Jude (*P. G.* LXXIV, 1017-1024).

AUGUSTIN, *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus decem* (*P. L.* XXXV, 1977-2062).

CASSIODORE, *Complexiones* (*P. L.* LXX, 1367-1378).

ŒCUMENIUS, II Pet., I, II, III Jo., Jude (*P. G.* CXIX, 579-722).

THÉOPHYLACTE, II Pet. (*P. G.* CXXV, 1255-1288), I, II, III Jo., Jude (*P. G.* CXXVI, 9-104).

BÈDE, II Pet., I, II, III Jo., Jude (*P. L.* XCIII, 67-130).

XVIe siècle.

ÉRASME, *Novum Instrumentum*, Bâle, 1516.

ESTIUS, *Comment. in Epistolas apostolicas*, t. II, Paris, 1566.

CAJETAN, *Notæ in epist. II Pet., I, II, III Jo., Judæ*, Lyon, 1639.

Auteurs récents :

1° sur II Pet., I, II, III Jo., Jude.

CALMES, *Épîtres catholiques*, Paris, 1907.

CAMERLYNCK, *Commentarius in Epistolas catholicas*, Bruges, 1909.

CHARUE, *Les Épîtres catholiques*, dans *La Sainte Bible* de L. PIROT, t. XII, Paris, 1938.

HAUCK, *Die katholischen Briefe*, Göttingen, 1937.

STRACK und BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, München, 1926; les autres volumes de ce commentaire du *N. T.* sont également cités.

VREDE, *Die katholischen Briefe*, dans *Die heilige Schrift des N. Testamentes* de TILLMANN, IX. Band, Bonn, 1932.

WETSTEIN, *Novum Testamentum græcum*, t. II, Amsterdam, 1752.

H. WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, dans *Handbuch zum Neuen Testament* de LIETZMANN, XV. Band, Tübingen, 1930.

2° sur II Pet. et Jude seulement

BIGG, *The Epistles of St. Peter and St. Jude*, dans *The international critical Commentary*, Edinburgh, 1910.

CHASE, *Second Epistle of Peter; Epistle of Jude*, dans le *Dict. of the Bible* de HASTINGS, t. III, p. 796-818; t. II, p. 799-806.

FELTEN, *Die zwei Briefe des Heiligen Petrus und der Judasbrief*, Regensburg, 1929.

(1) L'authenticité de ces fragments est fortement contestée; Bardenhewer la rejette, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 338; cf. DEVREESSE, *Les chaînes exégétiques*, *S. D. B.* t. I, col. 1227.

KNOPF, *Die Briefe Petri und Judä*, dans *Kritisch-exegetischer Kommentar über das n. Testament* de MEYER, XII. Band, Göttingen, 1912.

KÜHL, *Die Briefe Petri und Judä* (même collection que le précédent), 1897.

MAYOR, *The Epistle of St. Jude and the second Epistle of St. Peter*, London, 1907.

SPITTA, *Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas*, Halle, 1885.

VON SODEN, *Der Brief des Judas, der zweite Brief des Petrus*, dans *Handkommentar zum Neuen Testament*, III. Band, Freiburg im B. 1890.

WOHLENBERG, *Petrusbrief und Judasbrief* dans *Kommentar zum N. Testament* de ZAHN, XV. Band, Göttingen, 1923.

HOLLMAN-BOUSSET, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus*, dans *Die Schriften des N. Testaments* de J. WEISS, III. Band, Göttingen, 1917.

3° sur II Pet. seul.

DILLENSIGER, *L'authenticité de la II^a Petri*, dans *Mélanges de la Faculté orientale de Beyrouth*, t. II, 1907.

FILLION, *Deuxième épître de saint Pierre*, dans *le Dict. de la Bible*, t. V, col. 398-413.

HENKEL, *Der zweite Brief des Apostelfürsten Petrus*, dans *Biblische Studien* de BARDENHEWER, IX. Band, Freiburg im B. 1904.

TRICOT, *Deuxième épître de saint Pierre*, dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. XII, col. 1775-1792.

4° sur Jude seul.

COLON, *L'épître de Jude*, dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. VIII, 1668-1681.

ERMONI, *Épître de saint Jude*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1807-1813.

F. MAIER, *Der Judasbrief, seine Echtheit, Abfassungszeit und Leser*, dans *Biblische Studien* de BARDENHEWER, XI. Band, Freiburg im B. 1906.

5° sur I, II, III Jo. ou sur l'une des trois épîtres.

BAUMGARTEN, *Die Johannesbriefe*, dans *Die Schriften des N. Testaments* de J. WEISS, II. Band, Göttingen, 1907.

BELSER, *Die Briefe des Heiligen Johannes*, Freiburg im B. 1906.

BONSIRVEN, *Épîtres de s. Jean*, Paris, 1936.

BROOKE, *The Johannine Epistles*, dans *The international critical Commentary*, Edinburg, 1912.

BÜCHSEL, *Die Johannesbriefe*, dans *Theologischer Handkommentar zum N. Testament*, XVII. Band, Leipzig, 1933.

HÄRING, *Die Johannesbriefe*, Stuttgart, 1927.

HARNACK, *Über den dritten Johannesbrief*, dans T. U. XV. Band, Heft 3, Leipzig, 1897.

HOLTZMANN-BAUER, *Johanneische Briefe*, dans *Handkommentar zum N. Testament*, IV. Band. Tübingen, 1908.

KÜNSTLE, *Das comma Ioanneum*, Freiburg im B. 1905.

LOISY, *Le IVe Évangile, les épitres dites de Jean*, Paris, 1921. Quand il n'y a pas d'autre indication, c'est ce commentaire qui est cité.

MANGENOT, *Épitres de saint Jean*, dans le *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1192-1203.

POGGEL, *Der zweite und der dritte Brief des Apostel Iohannes*, Paderborn, 1896.

SALMOND, *Epistles of John*, dans le *Dict. of the Bible* de HASTINGS, t. II, p. 728-742.

VENARD, *Épitres de saint Jean*, dans le *Dict. de Théologie catholique*, t. VIII, col. 584-593.

WEISS (BERNARD), *Die drei Briefe des Apostel Johannes*, dans *Kritisch — exegetischer Kommentar über das N. Testament* de MEYER, XIV. Band, Göttingen, 1900.

WENDT, *Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum*, Halle, 1925.

WESTCOTT, *The Epistles of St. John*, London, 1892.

WURM, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, dans *Biblische Studien* de BARDENHEWER, VIII. Band, Freiburg im B., 1903.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

ABEL, *Grammaire du grec biblique*, Paris, 1927.

BAUER W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, Giessen, 1928.

BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1919.

BELSER, *Einleitung in das N. Testament*, Freiburg im B. 1905.

BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen, 1742.

BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen Age*, Paris, 1893.

BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935.

CHAINE, *L'Épître de saint Jacques*, Paris, 1927.

CORNELY, *Cursus Scripturæ Sacræ, Introductio specialis in singulos N. T. libros*, Parisiis, 1897.

CORNELY-MERCK, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*, Parisiis, 1927.

DEISSMANN, *Bibelstudien* et *Neue Bibelstudien*, Marburg, 1895 et 1897.
Licht vom Osten, Tübingen, 1909.

DITTENBERGER, *Orientis Græci inscriptiones selectæ*, Lipsiæ, 1902-1905.
*Sylloge inscriptionum græcarum*³, Lipsiæ, 1915-1920.

Encheridion biblicum, Romæ, 1927.

FUNK, *Patres apostolici*, Tubingæ, 1901 (1).

HARNACK A., *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, erster Band, Leipzig, 1897.

HOLTZMANN H., *Einleitung in das N. Testament*, Freiburg im B. 1886.

JACQUIER, *Histoire des Livres du N. T.*, Paris, t. III, 1921; t. IV, 1912.
Études de critique et de philologie du N. T., Paris, 1920.
Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne, Paris, t. I, 1911; t. II, 1913.

JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908.
Coutumes palestiniennes, Naplouse et son district, Paris, 1927.

KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. Testament*, Stuttgart, en cours de publication.

JÜLICHER, *Einleitung in das N. Testament*, Tübingen, 1906.

JÜLICHER-FASCHER, édition revue du précédent, Tübingen, 1931.

LAGRANGE, tous ses ouvrages dans la collection des *Études bibliques*; son *Histoire ancienne du Canon du N. T.* (Paris, 1933) est souvent citée sous la rubrique LAGRANGE, *Canon*.

LOISY, *Les livres du Nouveau Testament*, Paris, 1922.
Remarques sur la littérature épistolaire du N. T., Paris, 1935.

MOORE, *Judaïsm*, Cambridge, 1927.

MOULTON-GEDEN, *A Concordance to the Greek Testament*, Edinburgh, 1913.

MOULTON-MILLIGAN, *The vocabulary of the Greek Testament*, London, 1914-1928.

PFLEIDERER, *Das Urchristentum*, Berlin, 1902.

PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. I, Paris, 1928.

SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1920.

(1) CLÉMENT ROMAIN, *II Clém.*, POLYCARPE, IGNACE D'ANTIOCHE, HERMAS, *L'épître à Diognète*, sont cités d'après cette édition.

Soden von, *Urchristliche Literaturgeschichte,* Berlin, 1905.
Tixeront, *Précis de patrologie,* Paris, 1918.
Trench, *Synonyms of the New Testament,* London, 1894.
Vaganay L., *L'Évangile de Pierre,* Paris, 1930.
Vaganay L., *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire,* Paris, 1934.
Vogels, *Grundriss der Einleitung in das N. Testament,* Münster, 1925.
Zahn, *Einleitung in das N. Testament,* zweiter Band, Leipzig, 1899. Ses ouvrages sur le Canon sont également cités.
Philon est cité avec les numéros de l'édition Cohn, Wendland, (Berlin), et aussi avec le tome et la page de Mangey.

Abréviations.

C. S. E. L. renvoie au *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (édition dite de Vienne), le chiffre romain indique le tome du *Corpus* et le chiffre arabe la page.

G. C. S. renvoie aux *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (édition de Berlin); le chiffre romain indique le tome des ouvrages de l'auteur et le chiffre arabe la page.

P. L. et *P. G.* renvoie à la *Patrologie latine* et à la *Patrologie grecque* de Migne; le chiffre romain indique le tome et le chiffre arabe la colonne. Sont cités d'après Migne les ouvrages qui n'ont pas encore paru dans les éditions de Vienne et de Berlin.

R. B. renvoie à la *Revue Biblique* (Gabalda, Paris).

S. D. B. renvoie au *Supplément du Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux.

T. U. renvoie aux *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur,* Leipzig.

ZntW. renvoie à *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. Com. de Jacques* renvoie à mon étude sur *L'Épître de saint Jacques.* — Denz. renvoie à l'*Enchiridion Symbolorum* de Denzinger Bannwart. — Strack-Bill. renvoie au commentaire de Strack-Billerbek avec indication du tome et de la page. — W. W. renvoie à la Vulgate de Wordsworth-White.

Les autres abréviations sont assez claires pour être comprises.

NOTE SUR LA CRITIQUE TEXTUELLE

Les principaux manuscrits grecs de II Pet., I, II, III Jo. et Jude sont les mêmes que ceux de l'épître de s. Jacques (1), ℵ B A C et K L P du type syrien. Je m'écarte quelquefois de B et en donne les raisons dans le commentaire.

On trouvera dans le gros ouvrage du P. Lagrange sur la *Critique textuelle* une étude approfondie touchant le texte des épîtres catholiques : les documents grecs, les versions latines avant s. Jérôme, la *Vulgate,* les versions coptes, syriaques; et un travail du P. Lyonnet sur la version arménienne (2). Le P. Lagrange a eu l'heureuse idée d'étudier à part le texte des épîtres catholiques et de présenter à leur sujet un travail d'ensemble.

Les variantes entre les éditions critiques des épîtres catholiques sont peu nombreuses. On en lira une revue rapide au-dessous du texte grec que j'ai préféré. H désigne l'édition de Westcott-Hort; T, celle de Tischendorf; W, celle de B. Weiss; S, celle de von Soden; V, celle de Vogels; M, celle de Merk.

(1) Cf. J. Chaine, *L'Épître de s. Jacques,* p. cix.
(2) *Critique textuelle,* Paris, 1935, p. 529-578.

DEUXIÈME ÉPITRE
DE
SAINT PIERRE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION.

§ I. *Rapprochements textuels entre la Secunda Petri et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.*

Voici les principaux rapprochements qu'on peut signaler :

a) Clément Romain, vii, 6 : Νῶε ἐκήρυξεν μετάνοιαν, cf. II Pet., ii, 5; — vii, 1 : ταῦτα, ἀγαπητοί, οὐ μόνον ὑμᾶς νουθετοῦντες ἐπιστέλλομεν, ἀλλὰ καὶ ἑαυτοὺς ὑπομιμνήσκοντες, cf. II Pet., i, 12; iii, 1. — ix, 2 : τελείως λειτουργήσαντας τῇ μεγαλοπρεπεῖ δόξῃ αὐτοῦ, cf. II Pet., i, 17 et Ps. xx, 6; cxliv, 5, 12. xxxiv, 7 : εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ, cf. II Pet., i, 4. — xxxv, 4, 5 : ὅπως μεταλάβωμεν τῶν ἐπηγγελμένων δωρεῶν... καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, cf. II Pet., i, 4; ii, 2. Les ressemblances de ces textes sont vagues. La prédication de Noé fait exception, mais l'exemple appartenait à la *haggada* (cf. Com., p. 63).

xxiii, 3 : πόρρω γενέσθω ἀφ' ἡμῶν ἡ γραφὴ αὕτη, ὅπου λέγει ταλαίπωροι εἰσιν... οἱ λέγοντες· Ταῦτα ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ ἰδοὺ γεγηράκαμεν καὶ οὐδὲν ἡμῖν τούτων συνβέβηκεν. Cette même parole d'Écriture est encore citée avec des variantes, comme un προφητικὸς λόγος dans la *Secunda Clementis*, xi, 2 : ταῦτα πάλαι ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας προσδεχόμενοι οὐδὲν τούτων ἑωράκαμεν. La pensée est celle de II Pet., iii, 4. Ce n'est pas II Pet. que citent I et II *Clem.*, car le vocabulaire et le style sont trop différents; mais on a la même déconvenue et la même mention des pères, de sorte qu'on peut voir dans

II Pet. une vague référence au même texte, ou à un proverbe gouailleur semblable à ce texte. On ne saurait dire à quel livre renvoient I et II *Clem.* Le P. Lagrange pense à une apocalypse juive (1).

b) La *secunda Clementis*, en plus de la citation rapportée ci-dessus, peut être comparée à II Pet. dans sa description de la fin du monde par le feu précédant le jugement : ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως ὡς κλίβανος καιόμενος, καὶ τακήσονταί τινες τῶν οὐρανῶν καὶ πᾶσα ἡ γῆ ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τηκόμενος, καὶ τότε φανήσεται τὰ κρύφια καὶ φανερὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων (XVI, 3; cf. II Pet. III, 7, 10, 12). L'idée était trop courante aux origines chrétiennes pour qu'on puisse voir là une marque de dépendance à l'égard de II Pet. La même remarque s'impose à propos de la succession « déluge, ecpurosis », dans Méliton comme dans II Pet. III, 6, 7, et tant d'autres textes (cf. Com. p. 86-87).

c) HÉRACLÉON : τοὺς μεταλαμβάνοντας τοῦ ἄνωθεν ἐπικεχορηγουμένου πλουσίως καὶ αὐτοὺς ἐκβλύσαι εἰς τὴν ἑτέρων αἰώνιον ζωὴν τὰ ἐπικεχορηγημένα αὐτοῖς (2), cf. II Pet., I, 11. Même verbe ἐπιχορεγεῖν avec πλουσίως et la récompense éternelle, mais dans une phrase bien différente d'autre part.

d) HERMAS, *Le pasteur, Vis.*, I, III, 4 : τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πήξας τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων, cf. II Pet. III, 5. L'idée est biblique (cf. Com. p. 85-86). *Vis.*, III, VIII, 7 : ἐκ τῆς πίστεως γεννᾶται ἐγκράτεια, ἐκ τῆς ἐγκρατείας, ἁπλότης, ἐκ τῆς... ἐπιστήμης ἀγάπη. Énumération dans le goût du temps, semblable à celle de II Pet. I, 5-7 en ce qu'elle commence par la foi et finit par la charité, mais différente d'autre part. *Sim.* IX, XVII, 5 : τινὲς... ἐμίαναν ἑαυτούς... καὶ πάλιν ἐγένοντο οἷοι πρότερον ἦσαν, μᾶλλον δὲ ἢ χείρονες, cf. II Pet. II, 20; on a bien la même idée d'une chute et d'un état devenu pire, mais à part le comparatif χείρων le vocabulaire est différent et l'état devenu pire se retrouve dans Mt. XII, 45; Lc. XI, 26. Zahn a relevé un certain nombre d'autres passages encore moins semblables à II Pet. et pense qu'Hermas a connu cette épître (3), mais les rapprochements paraissent beaucoup trop vagues pour qu'on puisse tirer une conclusion en ce sens.

e) SAINT JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, LI : ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ... γενήσεσθαι αἱρέσεις καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε. LXXXII : ὄνπερ δὲ τρόπον καὶ ψευδοπροφῆται ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν γενομένων ἁγίων προφητῶν ἦσαν, καὶ παρ' ἡμῖν νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι, cf. II Pet., II, 1. On a dans le premier texte la même mention des hérésies et des pseudoprophètes, mais dans une phrase différente; dans le second texte on a une opposition analogue entre les pseudoprophètes chez les Juifs et les pseudodidascales chez les fidèles. Ce parallélisme

(1) *Histoire ancienne du Canon du N. T.* p. 25.
(2) Cité par Origène *In Johan.* XIII, x (*G. C. S.* IV, 234).
(3) *Der Hirt des Hermas*, p. 431.

ne suffit pas pour conclure à une dépendance littéraire de Justin, car il pouvait exister dans la catéchèse. Sans doute le terme de ψευδοδιδάσκαλος ne se lit pas dans l'Écriture en dehors de II Pet. ni ailleurs avant, mais, de leur présence dans le N. T., on peut conclure que les mots en ψευδο étaient d'un usage assez fréquent (ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος, ψευδολόγος, ψευδομάρτυς, ψευδοπροφήτης, ψευδόχριστος); dans l'épître de Polycarpe on trouve ψευδιδασκαλία (VII).

On peut encore citer LXXXI : συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον ὅτι ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη, cf. II Pet. III, 8. La même expression « le jour du Seigneur [est] comme mille ans » se retrouve dans l'épître de Barnabé (XV), Irénée (1), Hippolyte (2). Alors que II Pet. explique le retard de la parousie, ces auteurs font une exégèse spirituelle des jours génésiaques selon une spéculation qu'on retrouve dans le rabbinisme. L'expression remonte au Ps. LXXXIX [hébr. XC], 4, avec cette particularité qu'on se trouve en présence d'une citation qui n'est pas littérale, mais dont la priorité n'appartient pas à II Pet. puisqu'on la retrouve chez les Juifs; elle vient donc de la *haggada* (cf. Com. p. 88).

f) THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autol.* II, 9 : οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι, πνευματόφοροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες... ἐγένοντο θεοδίδακτοι. — 33 : ὑπὸ πνεύματος ἁγίου διδασκόμεθα τοῦ λαλήσαντος ἐν τοῖς ἁγίοις προφήταις, cf. II Pet. I, 21. Même doctrine de l'inspiration dans un langage différent à l'exception des mots « hommes de Dieu » souvent usités dans l'A. T.

II, 13 : ὁ λόγος αὐτοῦ, φαίνων ὥσπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ, ἐφώτισε τὴν ὑπ' οὐρανόν (3), cf. II Pet. I, 19. Même comparaison avec seulement deux mots communs (φαίνων, λύχνος) et à des cas différents. On lit aussi dans IV *Esdras : tu enim nobis superasti ex omnibus prophetis, sicut lucerna in loco obscuro* (XII, 42).

g) *Apocalypse de Pierre*, 1 : πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται ψευδοπροφῆται καὶ ὁδοὺς καὶ δόγματα ποικίλα τῆς ἀπωλείας διδάξουσιν, cf. II Pet. II, 1. — 5 : ποταποί, cf. II Pet. III, 11. — 21 : εἶδον δὲ καὶ ἕτερον τόπον... αὐχμηρόν, καὶ ἦν τόπος κολάσεως, καὶ οἱ κολαζόμενοι ἐκεῖ καὶ οἱ κολάζοντες ἄγγελοι, cf. II Pet. I, 19. αὐχμηρός est employé dans le même sens rare; cf. Com. p. 55. — 22 : οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, cf. II Pet. II, 2, 21. — 23 : βορβόρου, cf. II Pet. II, 22. — 24 : τῷ μιάσματι τῆς μοιχείας, cf. II Pet. II, 20. — 25 : νεφέλαι σκότους, cf. II Pet. II, 17. — 28 : οἱ βλασφημήσαντες καὶ κακῶς εἰπόντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, cf. II Pet. II, 2, 12, 21. Cette Apo-

(1) *Adv. Haer.* V, XXIII, 2; XXVIII, 3 (*P. G.* VII, 1186, 1200). Irénée paraît bien avoir complètement ignoré II Pet. Dans *Adv. Haer.* IV, IX, 2, il cite I Pet., I, 8 avec l'expression *Petrus ait in epistola sua* (*P. G.* VII, 998).
(2) *In Dan.* XXIII, XXIV (G. C. S. I, 244, 246).
(3) *P. G.* VI, 1064, 1105, 1073.

calypse est généralement datée du milieu du second siècle (1). Elle rapporte une révélation que le Seigneur est censé avoir faite aux Douze sur « la montagne » et le pseudo-Pierre la raconte dans le but d'affermir les fidèles. C'est un peu l'idée qu'on retrouve dans II Pet. où la Transfiguration sur la montagne est alléguée dans un dessein analogue. Cette ressemblance d'argumentation et les rencontres verbales peuvent laisser admettre une influence de II Pet. sur l'*Apocalypse de Pierre*. Chase attribue les deux écrits au même milieu. Sanday exagère quand il va jusqu'à émettre l'hypothèse de l'unité d'auteur pour l'épître et la présente Apocalypse (2).

h) Pseudo-Clément, *Recognitions*, v. 12 (3) : *unusquisque illius fit servus cui se ipse subiecerit*, cf. II Pet. ii, 19. On peut être en présence du même aphorisme ou d'une réminiscence de II Pet. Reste à savoir le rôle de Ruffin, traducteur des *Recognitions;* le cas est le même que pour les textes d'Origène conservés en latin (cf. *infra*, p. 6).

i) *Homélies clémentines, Epist. ad Jacobum* 2 (4) : ἐπεί, ὡς ἐδιδάχθην ἀπὸ τοῦ με ἀποστείλαντος κυρίου τε καὶ διδασκάλου Ἰησοῦ Χριστοῦ, αἱ τοῦ θανάτου μου ἠγγίκασιν ἡμέραι, cf. II Pet. i, 14. Même annonce d'une mort prochaine connue par révélation.

j) *Actes de Pierre*, d'après le manuscrit de Verceil, xx : *Unusquisque enim nostrum sicut capiebat uidere, prout poterat uidebat. Nunc quod uobis lectum est iam uobis exponam. Dominus noster uolens me* MAIESTATEM *suam uidere* IN MONTE SANCTO, *uidens autem luminis splendorem eius cum filiis Zebedei, cæcidi tanquam mortuus et oculos meos conclusi et* UOCEM *eius audivi et* TALEM *qualem referre non possum, qui me putaui exorbatum ab splendore eius.... et exsurgens iterum, qui me putaui exorbatum ab splendore eius.... et exsurgens iterum*

(1) Il n'est reste qu'un fragment. Nous citons d'après l'édition de Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apocalypse des Petrus, dans T. U.* IX. Band, Heft 2.

(2) *Inspiration*, London, 1893, p. 347 s. Harnack admet une dépendance, mais celle de II Pet., par rapport à l'*Apocalypse de Pierre* (*Chronologie*, t. I, p. 471 s.), ce qui est tout à fait arbitraire.

(3) *P. G.* I, 1336 s. Les *Récognitions*, comme les *Homélies clémentines*, sont un remaniement de textes plus anciens dont l'origine peut remonter vers 200; cf. Tixeront, *Patrologie*, p. 68, 69.

(4) *P. G.* II, 36.

(5) Cité par Chase d'après l'édition de Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha*, t. I.

qu'ils apparaissent ailleurs tributaires d'autres ouvrages. Ils datent de la fin du iie ou du début du iiie siècle (1). Il reste d'autre part à savoir dans quelle mesure la traduction latine reproduit exactement le texte grec.

Des rapprochements que nous venons de faire on peut dégager les conclusions suivantes : une utilisation de II Pet. apparaît comme très probable dans les *Actes de Pierre*, comme tout à fait admissible dans l'*Apocalypse de Pierre*. On peut ajouter avec réserve les *Récognitions*. Dans les autres textes les ressemblances d'expressions ou d'idées paraissent bien devoir être expliquées par des rencontres fortuites. Il reste donc que II Pet. a été peu utilisée et que les traces qu'on peut discerner se rencontrent dans la littérature qui se réclame de Pierre, mais pas avant le milieu du second siècle.

§ II. *La canonicité.*

Les témoignages du iiie au ve siècle.

1° *Dans l'Église grecque.*

iiie siècle.

Clément d'Alexandrie (✝ peu après 211), d'après Eusèbe (2), aurait commenté toute l'Écriture dans ses Hypotyposes sans omettre les livres controversés : « Je dis l'épître de Jude et les autres épîtres catholiques, celles de Barnabé et l'Apocalypse dite de Pierre ». Clément aurait donc commenté II Pet. Au contraire, d'après Cassiodore (✝ 570), Clément n'aurait commenté que I Pet. I et II Jo. et Jac. parmi les Épîtres catholiques (3). La version actuelle des commentaires de Clément contient I Pet., I et II Jo., Jude. Cassiodore a pu nommer Jac. à la place de Jude, ou bien il s'est trompé sur le nombre des épîtres catholiques expliquées par le maître d'Alexandrie. Cela est vraisemblable, car Eusèbe savait bien à quoi s'en tenir. Il est donc probable que Clément a commenté II Pet.; mais, comme il ne la cite jamais, il lui a peut-être accordé moins d'importance qu'aux autres livres de l'Écriture.

(1) Cf. Frey, *Apocryphes du N. T.* dans S. D. B. t. I, col. 496 ss.

(2) Ἐν δὲ ταῖς Ὑποτυπώσεσιν ξυνελόντα εἰπεῖν πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολὰς τήν τε Βαρναβᾶ, καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην Ἀποκάλυψιν (*H. E.* VI, xiv, 1).

(3) *De institutione div. litterarum*, viii (*P. L.* LXX, 1120). Dans la préface au même livre, Cassiodore dit que Clément a expliqué l'Écriture du commencement à la fin (col. 1107 s); l'expression est trop générale pour qu'on y voie une contradiction avec ce qui est dit au chap. viii.

Le canon du codex *Claromontanus,* qui est ancien et ressemble tant au canon de Clément, nomme I et II Pet. (1).

Le témoignage d'Origène († vers 254) indique des controverses. Après avoir nommé une épître incontestée que Pierre a laissée (μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν), il ajoute : « mais admettons-en aussi une seconde, car elle est discutée » (ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ) (2). Origène reçoit la seconde épître et, s'il la nomme à part, c'est qu'elle est contestée. Dans la huitième homélie sur Josué il donne une liste du canon où figurent les deux épîtres de Pierre (3). L'ordre des livres, qui n'est pas celui de Rome, « est un indice très sérieux que Ruffin n'a rien changé au texte » (4). Dans les écrits conservés en grec Origène ne fait jamais usage de II Pet.; au contraire l'épître est plusieurs fois citée sous le nom de Pierre dans les textes conservés en latin et traduits par Ruffin (5). On ne peut pas les alléguer avec certitude, car Ruffin traduit d'une manière large et a pu faire des additions.

Qu'Origène ait reçu II Pet. dans son canon des Écritures, on peut en avoir une confirmation par Firmilien, évêque de Césarée de Cappadoce († 268), ami et disciple d'Origène. Dans sa lettre à s. Cyprien il déclare : « *Petrum et Paulum, beatos apostolos... qui in epistolis suis haereticos execrati sunt et ut eos euitemus monuerunt* » (6). — I Pet. ne parle pas des hérétiques; il s'agit donc de II Pet. reconnue ici authentique et canonique comme les lettres de s. Paul. Quelques décades plus tard, toujours en Asie Mineure, Methodius, évêque d'Olympe en Lycie, dans un fragment grec de son traité sur la résurrection composé contre Origène, cite II Pet. III, 8 comme ouvrage apostolique et donc canonique : γέγραφεν γὰρ ὁ ἀπόστολος Πέτρος ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη... (7).

Le codex B nous ramène en Égypte. Il est un témoin des anciennes discussions relatives à II Pet. — Dans ce manuscrit on relève deux

(1) Lagrange, *Canon*, p. 92 s.

(2) *In Iohan.* V, 3 (*G. C. S.* IV, 101); cf. Eusèbe, *H. E.* VI, xxv, 8.

(3) *Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis* (*In libr. Jesu Nave,* vii, 1; *G. C. S.* VII, 328). L'allégorie du passage est bien dans le goût d'Origène.

(4) Lagrange, *Canon*, p. 95. Dans son commentaire *in Matth.* Origène parle de la première épître de Pierre (πρώτης ἐπιστολῆς), ce qui indique bien qu'il reçoit la seconde (*G. C. S.* X, 430).

(5) *In Exod.* xii, 4 : *scio enim scriptum esse,* texte cité II Pet. ii, 19. *In Lev.,* iv, 4 : *Petrus dicit,* texte cité II Pet. i, 4. *In Num.*, xiii, 8 : *ut ait quodam in loco Scriptura,* texte cité II Pet. ii, 16. *Epist. ad Rom.* iv, 9 : *sicut Petrus apostolus edocuit,* texte cité II Pet. i, 4; viii, 7 : *Petrus in epistola sua dicit... et iterum alibi,* textes cités II Pet. i, 2; I Pet. iv, 10. (*G. C. S.* VI, 268; 319; VII, 119; *P. G.* XIV, 997, 1179).

(6) *Ep.* LXXV, 6 (*C. S. E. L.* III [b], 813 s.).

(7) Methodius, *G. C. S.* 423.

manières de diviser le texte de chaque livre, une ancienne et une nouvelle. Les épîtres catholiques ont les deux divisions à l'exclusion de II Pet. qui n'a que la nouvelle. L'absence de la première division indique bien que lorsque celle-ci a été faite dans le ou les manuscrits ancêtres de B, II Pet. n'en faisait pas encore partie (1).

ive et débuts du ve siècle.

Saint Athanase († 373) reçoit II Pet. sans mentionner aucun doute (2) et la cite deux fois dans ses ouvrages (3). Didyme († 398), contemporain d'Athanase dans la première partie de sa vie, commente II Pet. (4) et en fait usage dans son traité de la Trinité (5). On est donc surpris de lire dans un fragment du même auteur, conservé en latin : « *Non igitur ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen in canone est* »; le nom de Pierre est évité et remplacé par « *conscriptor Epistolae* » (6). Ce langage contredit tout ce que nous savons d'autre part sur l'attitude de Didyme touchant la même épître. Zahn pense que Didyme rapporte ici une opinion ancienne (7). Chase croit plutôt qu'il cite sans la faire sienne une opinion de son temps (8); Camerlynck admet une interpolation. On en est réduit à des conjectures. Le texte a peut-être été mal traduit et a pu subir des retouches.

Eusèbe († 339, 340) ne mentionne pas seulement des doutes, comme Origène et peut-être Didyme, il les partage. Il nomme « les sept épîtres catholiques » selon une appellation reçue (9), mais range II Pet. avec Jac., Jude, II et III Jo. dans les antilégomènes ou livres discutés (10). Lui-même la rejette : Πέτρου μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία, ἡ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται, ταύτῃ δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτῳ ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηνται συγγράμμασιν· τὴν δὲ φερομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιάθηκον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν, ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα, μετὰ τῶν ἄλλων ἐσπουδάσθη γραφῶν (11). « *Une seule épître de Pierre, celle qu'on appelle la pre-*

(1) Grégory, *Proleg.* I, p. 156, 359.

(2) XXXIXe *Épître festale* (*P. G.* XXVI, 1437).

(3) *Oratio contra Arianos,* i, 16, texte cité : II Pet. i, 4; *De Trinitate,* i, 7 texte cité sous le nom d'épîtres catholiques II Pet. i, 4 (*P. G.* XXVI, 45; XXVIII, 1125).

(4) *P. G.* XXXIX, 1771-1774.

(5) *De Trinitate,* I, xv : Πέτρος ἔγραφεν (II Pet. i, 4); xxviii : Πέτρος δὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ ἐπιστολῇ (II Pet. i, 19); citations semblables dans xxix; II, i, vi, vii, x, xii (*P. G.* XXXIX, 304, 409, 416, 453, 512, 585, 644, 689).

(6) *P. G.* XXXIX, 1773, 1774.

(7) *Gesch. Kanons,* t. I, p. 312.

(8) Hastings, *Dict. of the Bible,* t. III, p. 805.

(9) *H. E.* II, xxiii, 25.

(10) *H. E.* III, xxv, 3.

(11) *H. E.* III, iii, 1.

mière, est homologuée et les anciens d'autrefois s'en sont servis dans leurs ouvrages comme étant incontestée. Quant à la seconde qu'on possède, nous avons reçu qu'elle n'est pas canonique, mais comme elle a paru utile à beaucoup, elle a été estimée comme les autres écritures ». Eusèbe ne dit pas « *la première* » mais « *celle qu'on appelle la première* », car il n'en admet qu'une. Cependant, tout en se faisant l'écho des négations antérieures, il constate l'acceptation de II Pet. — L'appellation des « sept épîtres catholiques » s'impose déjà.

A Jérusalem saint Cyrille († 386) n'entre pas dans les considérations critiques d'Eusèbe, il s'en tient à la situation qu'il trouve établie dans son Église et attribue deux épîtres à Pierre (1).

Les divergences que nous venons de rencontrer en Palestine avec Eusèbe et Cyrille se retrouvent à Antioche, en Asie Mineure et à Constantinople. La recension de Lucien ne contenait sans doute pas II Pet., car la *Peschitta* qui a suivi le texte de Lucien n'a que trois épîtres catholiques, Jac., I Pet., I Jo. (2). Saint Jean Chrysostome († 407), Grégoire de Nysse († vers 394), Théodore de Mopsueste († 428) ne semblent pas avoir utilisé II Pet. D'après Léonce de Byzance, Théodore rejetait les épîtres catholiques (3). Il semble donc que pendant longtemps on n'a pas reçu II Pet. à Antioche. Camerlynck (4), à la suite de Zahn (5), pense que Théophile aurait reçu et utilisé l'épître; ce ne serait donc que plus tard, au temps de Lucien, qu'on l'aurait mise en doute et rejetée. Mais les indices sont trop vagues pour qu'on puisse dire que Théophile a connu II Pet. (6).

Amphiloque († vers 400), évêque de l'Iconium, se fait l'écho des controverses sur II Pet. Il nous dit que les uns reçoivent trois épîtres catholiques les autres sept; les premiers acceptent seulement I Pet., I Jo., Jac. (7). La *Synopsis*, attribuée faussement à saint Jean Chrysostome, n'accueille que ces trois mêmes épîtres (8).

A l'encontre de ces silences, de ces doutes et de ces négations, II Pet. est citée sous le nom de Pierre apôtre par le dialogue d'Adaman-

(1) *Catech.* IV, 36 (*P. G.* XXXIII, 500).

(2) Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 304.

(3) *Adv. Incorrupticolas et Nestor.* XIV; (*P. G.* LXXXVI, 1365). Au VIe siècle l'évêque africain Junilius, qui par son maître Paul de Nisibe se rattache à Théodore, acceptait seulement deux des sept épîtres catholiques, I Pet. et I Jo. (*De partibus divinae legis*, I, VI; *P. L.* LXVIII, 19).

(4) *Commentarius in Epis. cath.* p. 135.

(5) *Forschungen zur Geschichte des n. Kanons*, II. Theil, p. 139 s. cf. *Geschichte des n. Kanons*, erster Band, p. 312 s.

(6) Cf. *supra*, p. 3.

(7) *Carminum liber* II, *sectio* II, VIII, 310-315, dans Grégoire de Nazianze (*P. G.* XXXVII, 1597).

(8) *P. G.* LVI, 317.

tius (1); elle est admise au même titre que I Pet. par Grégoire de Nazianze († vers 390) (2); elle est citée par s. Basile († 379) comme une autorité qui dirime une discussion (3). Le concile dit de Laodicée (vers 360-365) (4), les *Constitutions apostoliques* (5), en attribuant deux épîtres à Pierre, témoignent de la canonicité de la seconde. Saint Épiphane († 413) admet les sept épîtres catholiques (6).

2° *Dans l'Église latine.*

IIIe siècle.

En Afrique Tertullien, saint Cyprien († 258), qui utilisent I Pet., ne font pas usage de II Pet. (7).

En Italie le canon de Muratori dans son état actuel ne contient pas II Pet. (8). Hippolyte, que le P. Lagrange tient pour être l'auteur de ce canon (9), a peut-être connu et utilisé II Pet. On peut comparer surtout : *Refutation*, x, 34, ἐκφεύξεσθε ἐπερχομένην πυρὸς κρίσεως ἀπειλὴν καὶ ταρτάρου ζοφεροῦ ὄμμα ἀφώτιστον..., ταρταρούχων ἀγγέλων κολαστῶν et II Pet. II, 4; on a la même association du jugement, du Tartare ténébreux, des anges, mais pour exprimer une pensée différente. — IX, 7 : ἐπὶ τὸν αὐτὸν βόρβορον ἀνεκυλίοντο et II Pet. II, 22. — *In Dan.* III, XXII, 4; ᾧ γὰρ ἄν τις ὑποταγῇ τούτῳ καὶ δεδούλωται et II Pet. II, 19, citation presque textuelle, à moins qu'il s'agisse d'une même locution proverbiale (10). Il n'y a donc pas de preuves, mais des indices que II Pet. était connue à Rome dans la première moitié du IIIe siècle.

D'après ce qui reste des anciennes versions latines (11), Westcott a remarqué que la traduction de II Pet. n'était pas de la même main que celle de I Pet., tant est différente la manière de rendre les mêmes

(1) *De recta in Deum fide*, *G. C. S.* 80 : ὑπὸ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου γεγραμμένον, avec citation de II Pet. III, 15. Ailleurs (p. 58) citation de II Pet. II, 19. Ce dialogue est généralement reconnu comme faussement attribué à Origène.

(2) δύω δὲ Πέτρου, *Carminum liber* I, *sectio* I, XII, 37 (*P. G.* XXXVII, 474).

(3) κατὰ τὸ Ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο (II Pet. II, 4), *Adversus Eun.* V (*P. G.* XXIX, 712).

(4) Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 296 s.

(5) Lagrange, *Canon*, p. 158.

(6) Haer. LXXVI, 5 (*P. G.* XLII, 560).

(7) S. Cyprien n'a pas connu ou pas reçu II Pet., comme il ressort de son langage : « *Petrus in epistola sua* », textes cités I Pet. IV, 12; II, 21 (*Epist. ad Fortunatum*, IX; *De bono pat.* IX; *C. S. E. L.* III^a, 331, 403).

(8) Le P. Lagrange corrige la ligne 69 et lit : *Petri duas*, au lieu de : *Iohannis duas*, car les épîtres de Jean sont nommées plus haut, lignes 27, 28. La correction qui est séduisante n'en demeure pas moins une conjecture (*Canon*, p. 75).

(9) *Op. cit.*, p. 78 ss.

(10) Textes cités d'Hippolyte, *G. C. S.* III, 292, 241; I, 164; cf. *supra*, p. 4, *Récognitions*, même ressemblance avec II Pet. II, 19.

(11) Cf. Lagrange, *Critique textuelle*, p. 539 s.

mots. Il en conclut que II Pet. n'a pas été reçue en même temps que I Pet. dans les anciens textes latins (1), ce qui est bien confirmé par le silence des auteurs au IIIe siècle en Occident.

IVe et débuts du Ve siècle.

En Afrique le troisième concile de Carthage (397) reçoit II Pet. au même titre que I Pet., sans faire aucune différence (2); de même saint Augustin (3). Le catalogue de Mommsen, rédigé au IVe s., mais avant le concile de Carthage, attribue deux épîtres à Pierre (4).

En Italie, saint Ambroise († 397) (5), l'Ambrosiastre (6) citent II Pet. sous le nom de Pierre ou de Pierre apôtre, au même titre que les autres livres du N. T. — La liste attribuée souvent au concile romain réuni par le pape Damas vers 382 et reprise plus tard sous le nom de Gélase, attribue deux épîtres à Pierre (7).

S. Jérôme († 420), qui admet les sept épîtres catholiques (8), reçoit II Pet. comme l'œuvre de Pierre, mais il note que plusieurs nient son authenticité : « *scripsit (Petrus) duas epistolas quae catholicae nominantur; quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter stili cum priore dissonantiam* » (9). Jérôme ne s'arrête pas lui-même à cette difficulté qu'il explique ailleurs par l'hypothèse de deux interprètes différents : « *Duae epistolae, quae feruntur Petri, stilo inter se et caractere discrepant structuraque uerborum; ex quo intelligimus pro necessitate rerum diuersis eum usum interpretibus* » (10). Selon la remarque du P. Lagrange, interprète n'est pas nécessairement synonyme de secrétaire, puisque Marc, auteur du second évangile, est considéré au même endroit comme l'interprète de Pierre (11). Quand Jérôme parle des gens qui nient l'authenticité de II Pet., il pense aux auteurs grecs et latins du IIIe siècle, aux auteurs grecs du IVe, que nous avons nommés et à d'autres sans doute, car en Occident à cette époque l'épître paraît avoir été universellement reçue.

(1) *On the Canon of the N. T.*, p. 263-265.
(2) Lagrange, *Canon*, p. 148; Denz. n° 92.
(3) *De doctrina christiana*, II, VIII (*P. L.* XXXIV, 41).
(4) Lagrange, *Canon*, p. 87.
(5) *De fide*, I, 19; III, 12; *De incarnationis dom. sacramento*, VIII, 82; *Epist.* XLIII, 10 (*P. L.* XVI, 557, 608, 839, 1132). Textes dans Lagrange, *Canon*, p. 140 s.
(6) *In Epist. ad Phil.* I, 3-4; *ad I Tim.* II, 1-4 (*P. L.* XVII, 404, 466), textes cités II Pet. I, 4, 20.
(7) Cf. Lagrange, *Canon*, p. 149 s.
(8) *Epist.* LIII, 9, *ad Paulinum* (*C. S. E. L.* LIV, 463).
(9) *De vir. ill.* I (*P. L.* XXIII, 607-609). Dans le latin de s. Jérôme *plerique* a le sens de « plusieurs », selon une acception qu'on retrouve ailleurs à cette époque
(10) *Ep.* CXX, 11 (C. S. E. L. LV, 508). Dans *Ep.* CXL, 8 il cite II Pet. III, 8-9 qu'il introduit par la formule : *scribit autem Petrus* (*C. S. E. L.* LVI, 278).
(11) *Canon*, *p.* 154.

Aux témoignages favorables déjà indiqués, il faut ajouter, en Gaules, saint Hilaire de Poitiers († vers 367-368) (1), en Espagne, Priscillien (2), en Italie Philastrius de Brescia († 387) (3), Ruffin († 410) (4), le pape Innocent Ier († 417) (5).

3° *Dans les Églises de langue syriaque.*

Aphraate, s. Éphrem († 373) ne paraissent pas avoir connu II Pet. qui ne figure pas dans la *Peschitta* (6). La *Doctrine d'Addaï*, le catalogue syriaque découvert au Sinaï par Mrs. Lewis gardent le même silence aux lentours de 400 (7). Le nestorien Ebed Jesus, évêque de Nisibe († 1318), reste attaché au canon restreint de la *Peschitta*, alors que depuis longtemps déjà la version Philoxénienne (début VIe siècle), perpétuée par la recension Harkléenne (début VIIe siècle), avait reçu II Pet. en même temps que les autres épîtres catholiques disputées (8).

4° *Dans les Églises coptes.*

Les versions Bohaïrique, Sahidique, qui datent de la fin du second ou du début du IIIe siècle, contiennent II Pet. (9). Elles sont un témoin du canon égyptien.

Conclusion.

Le premier auteur qui parle explicitement de II Pet. est Origène. A cette époque l'épître est reçue comme Écriture à Alexandrie et dans les Églises de langue copte. Origène, qui est un témoin du canon alexandrin, reproduit une tradition qu'il tient sans doute de Clément, son prédécesseur au Didascalée. Mais tout le monde ne pensait pas comme lui; il nomme II Pet. à part de la première, et ne paraît pas l'avoir utilisée, car elle est discutée. En Asie Mineure, en ce même

(1) *Beatus apostolus Petrus in epistola sua altera ait.* Texte cité : II Pet. I, 4 (*De Trinitate*, I, 18; *P. L.* X, 38).
(2) Cite II Pet. II, 5 avec la formule : *de quo apostolus ait* (Tractatus III, *C. S. E. L.* XVIII, 46).
(3) Liste du canon, *De haer.* LXXXVIII (*P. L.* XII, 1199).
(4) Liste du canon, *Com. in symb. Apost.* XXXVII (*P. L.* XXI, 374).
(5) Liste du canon, *Ep.* VI (*P. L.* XX, 501-502).
(6) Lagrange, *Canon*, p. 127-130. L'édition romaine *Ephrem Syri Opera omnia, syriace et latine*, t. I, p. 136; t. II, p. 342 renvoie à II Pet, III, 7, 10, mais il s'agit d'expressions de la catéchèse; ainsi l'expression *dies Domini fur est* à propos de laquelle on renvoie à II Pet. III, 10 se retrouve dans I Thes. V, 2, 4 et vient de Mt. XXIV, 43; Luc, XII, 39.
(7) Lagrange, *Canon*, p. 126, 129.
(8) *Op. cit.* p. 163.
(9) Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, p. 254 ss.

III[e] siècle, Firmilien de Césarée, Méthodius d'Olympe l'admettent également. Peut-être, d'après quelques indices qu'on relève dans Hippolyte, était-elle connue alors en Italie; les autres textes en Occident sont silencieux à cette époque.

Au IV[e] siècle les témoignages favorables sont beaucoup plus nombreux. La tradition, que nous avons trouvée en Égypte au temps d'Origène, demeure ferme avec Athanase, Didyme. Dans l'Asie Mineure et aux environs, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Épiphane continuent la tradition dont témoignent Firmilien et Méthodius. Mais ailleurs, en Orient, c'est le silence (Antioche, Syrie de langue sémitique, Constantinople), ou la discussion. Sans doute beaucoup d'ouvrages sont perdus, mais les dires d'Eusèbe et de saint Jérôme montrent que les œuvres existant de leur temps et maintenant disparues n'étaient pas plus favorables dans l'ensemble que celles qui nous sont demeurées. Eusèbe a constaté qu'on avait rejeté l'épître. L'Occident est beaucoup plus accueillant; nous trouvons l'épître reçue dans l'Église de Rome, en Italie, en Afrique, en Gaule, en Espagne. A partir de cette époque l'autorité des conciles de Rome et de Carthage, les grands noms d'Augustin et de Jérôme dominent la tradition dans les pays latins.

Saint Jean Damascène (+ vers 750) qui résume la théologie grecque a les sept épîtres catholiques dans sa liste du canon (1). Enfin dès le début du VI[e] siècle II Pet. fait partie d'une version syriaque (2).

Malgré ces flottements la canonicité était de plus en plus reconnue. Cependant Érasme et Calvin soulevèrent des doutes à son sujet et la profession de foi du Wurtemberg la rejeta (1570) (3). Déjà le Concile de Trente l'avait définie dans sa IV[e] session (8 avril, 1546) (4); elle est donc de foi.

§ III. *L'authenticité.*

La plupart des textes cités à propos de la canonicité de l'épître seraient à reprendre ici relativement à son authenticité. Il suffit de rappeler les noms; le lecteur voudra bien se rapporter aux textes dans les pages qui précèdent. Ont tenu l'épître pour l'œuvre de l'apôtre saint Pierre, en Orient : Origène, Athanase, Didyme, Cyrille de Jérusalem, l'auteur du Dialogue connu sous le nom d'Adamantius, Basile, Grégoire de Nazianze, Epiphane, le concile dit de Laodicée,

(1) *De fide orthodoxa,* IV, 17 (*P. G.* XCIV, 1180).
(2) Au VI[e] siècle Cosmas Indicopleustes n'acceptait en Égypte que les trois grandes épîtres catholiques, comme plus tard Ébed Jésus en Syrie (*Topographia chr.* VII; *P. G.* LXXXVIII, 373).
(3) JACQUIER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne,* t. I, p. 366, 379-381.
(4) Denz. n° 784.

les Constitutions apostoliques; en Occident : le troisième concile de Carthage, le canon de Mommsen, Augustin, Ambroise, l'Ambrosiastre, la liste attribuée souvent au concile romain de 382, Jérôme, Hilaire de Poitiers et ensuite toute la tradition latine. Mais en face de ces témoignages imposants il faut noter le silence des Latins jusqu'au IV[e] siècle, celui de la plupart des Antiochiens, les controverses que nous font connaître Origène, Amphiloque, Eusèbe. La tradition n'est donc point unanime.

Il ressort des textes que les Pères n'ont reçu dans le Canon la seconde épître de Pierre que lorsqu'ils l'ont tenue pour être l'œuvre de l'apôtre (1). Cependant si les questions de canonicité et d'authenticité sont connexes, elles sont néanmoins différentes. L'authenticité acceptée a motivé le jugement favorable touchant la canonicité, mais le motif est toujours distinct du jugement; l'un et l'autre gardent chacun leur valeur. Le concile de Trente, qui a défini la canonicité, n'a pas tranché la question de l'authenticité. Dans son traité de l'inspiration le P. Pesch écrit : « *quaestio de scriptoribus humanis singulorum librorum sacrorum ex doctrina de inspiratione solvi nequit, neque vicissim ex eius solutione pendet utrum liber aliquis dicendus sit inspiratus necne... Multorum librorum Sacrae Scripturae auctores humani ignoti sunt aut dubii; sed libros esse inspiratos certum manet, quia hoc ab illa incerta re nullo modo pendet... Ergo ex inspiratione constat de auctore divino, non constat de auctore humano. Haec quaestio alia via solvenda est, et nisi exstat ecclesiae definitio vel traditio obligans vel testimonium indubium Scripturae, prorsus liberae inquisitionis et opinionis est* » (2). Touchant l'authenticité de II Pet. la tradition a de nombreux témoignages favorables, mais elle garde aussi le souvenir de controverses et de négations. Elle ne suffit donc pas à trancher la question de savoir si l'épître est ou n'est pas de saint Pierre. Devant les incertitudes de la tradition, la réponse appartient surtout à la critique interne.

(1) On peut appliquer à II Pet. ce que Jérôme écrivait du billet de saint Paul à Philémon : « *numquam in toto orbe a cunctis ecclesiis fuisse susceptam nisi Pauli apostoli crederetur* » (*In Philem.* prol.; *P. L.* XXVI, 601).
(2) *De inspiratione Sacrae Scripturae,* Friburgi B. 1906, p. 403, 404.

CHAPITRE II

LES DONNÉES DE L'ÉPITRE.

§ I. *Le vocabulaire et le style.*

A. *Le vocabulaire.*

On compte dans II Pet. 56 *hapax*, sur ce nombre 33 ne se lisent nulle part ailleurs dans la Bible : ἄθεσμος (II, 7; III, 17), ἀκατάπαυστος (II, 14), ἀμαθής (III, 16), ἀστήρικτος (II, 14; III, 16), αὐχμηρός (I, 19), βλέμμα (II, 8), βραδυτής (III, 9), διαυγάζειν (I, 19), δυσνόητος (III, 16), ἐγκατοικεῖν (II, 8), ἑκάστοτε (I, 15), ἔκπαλαι (II, 3; III, 5), ἐμπαιγμονή (III, 3), ἐξέραμα (II, 22), ἐπάγγελμα (I, 4; III, 13), ἐπίλυσις (I, 20), ἰσότιμος (I, 1), καυσοῦσθαι (III, 10, 12), κυλισμός (II, 22), μυωπάζειν (I, 9), ὀλίγως (II, 18), παραφρονία (II, 16), παρεισάγειν (II, 1), παρεισφέρειν (I, 5), πλαστός (II, 3), ῥοιζηδόν (III, 10), σειρός (II, 4), στηριγμός (III, 17), ταρταροῦν (II, 4), τεφροῦν (II, 6), τολμητής (II, 10), φωσφόρος (I, 19), ψευδοδιδάσκαλος (II, 1). On compte encore 23 *hapax* néotestamentaires qui se retrouvent dans les LXX : ἅλωσις (II, 12), ἀποφεύγειν (I, 4; II, 18, 20), ἀργεῖν (II, 3), βόρβορος (II, 22), ἔλεγξις (II, 16), ἐντρυφᾶν (II, 13), ἐξακολουθεῖν (I, 16; II, 2, 15), ἐπόπτης (I, 16), κατακλύζειν (III, 6), λήθη (I, 9), μεγαλοπρεπής (I, 17), μεγιστος (I, 4), μίασμα (II, 20), μιασμός (II, 10), μνήμη (I, 15), μῶμος (II, 13), ὁμίχλη (II, 17), παρανομία (II, 16), στρεβλοῦν (III, 16), ταχινός (I, 14; II, 1), τήκεσθαι (III, 12), τοιόσδε (I, 17), ὗς (II, 22). Il faudrait peut-être ajouter à la première liste ἀμώμητος (III, 14), qu'on ne retrouve à travers toute l'Écriture que dans une variante de Phil. II, 15.

Parmi ces *hapax* quelques-uns sont des mots très rares, autant qu'on en peut juger par les textes grecs qui sont parvenus jusqu'à nous. On peut citer entre autres dans la première série : ἀστήρικτος, ἐμπαιγμονή, ἐξέραμα, κυλισμός ou κύλισμα, μυωπάζειν, ὀλίγως, παραφρονία, παρεισφέρειν, ῥοιζηδόν, ταρταροῦν, ψευδοδιδάσκαλος. La plupart de ces derniers mots ne se trouvent pas usités ailleurs avant II Pet. (1). Une des raisons de ce choix serait à chercher, d'après Mayor, dans un désir d'euphonie : ἐξέραμα donne un rythme meilleur que ἔμετον, de même κυλισμόν ou κύλισμα est plus harmonieux que κύλισιν. — παραφρονία fait assonance

(1) Voir le *Commentaire.*

avec παρανομία et ταρταρώσας donne à la proposition une allure rythmique.

Parmi ces mots encore, ἀμώμητος (III, 14) est un terme poétique inconnu dans la prose avant le N. T. ; αὐχμηρός (I, 19), καυσοῦσθαι (III, 10, 12) sont employés dans une acception qu'on ne rencontre pas auparavant; on ne saurait dire si cette acception est incorrecte, car la langue usuelle n'est pas assez connue.

Enfin si on compare le nombre des *hapax* de II Pet. avec celui des autres livres du N. T., il est proportionnellement le plus élevé. Sur une moyenne de 10 versets la proportion des *hapax* est de 8,852 dans II Pet. alors qu'elle est seulement de 5,833 chez Jac.; 5,60 chez Jude, et seulement 2,267 dans l'évangile de Luc (1).

On relève deux expressions philosophiques au début du premier chapitre : θεία δύναμις (I, 3), θεία φύσις (I, 4). L'association des mots δόξα et ἀρετή (I, 3) est très grecque; de même l'emploi d'εὐσέβεια (I, 3).

On trouve une certaine ressemblance de vocabulaire entre II Pet. et un décret que les gens de Stratonice en Carie avaient fait graver sur la pierre en l'honneur de Zeus Panhèmérios et d'Hécate dans les premiers temps de l'empire. Les termes semblables sont soulignés (2).

... τὴν πόλιν ἄνωθεν τῇ τῶν προεστώτων αὐτῆς μεγίστων θεῶν [προνοίᾳ Διὸς Π]ανημε[ρίου καὶ Ἑ]κάτης ἐκ πολλῶν καὶ μεγάλων καὶ συνεχῶν κινδύνων σεσῶσθαι, ὧν καὶ τὰ ἱερὰ ἄσυλα καὶ ἱκέται καὶ ἡ ἱερὰ σύνκλητος δόγματι Σε[βαστοῦ Καίσαρος ἐπὶ] τῆς τῶν κυρίων Ῥωμαίων αἰωνίου ἀρχῆς ἐποιήσαντο προφανεῖς ἐναργείας· καλῶς δὲ ἔχι πᾶσαν σπουδὴν ἰσφέρεσθαι ἰς τὴν πρὸς [αὐτοὺς εὐσέβ]ειαν καὶ μηδένα καιρὸν παραλιπῖν τοῦ εὐσεβεῖν καὶ λιτανεύιν αὐτούς· καθίδρυται δὲ ἀγάλματα ἐν τῷ σεβαστῷ βουλευτηρίῳ τῶν προειρημένω[ν θεῶν ἐπιφαν]εστάτας παρέχοντα τῆς θείας δυνάμεως ἀρετάς...

Les ressemblances verbales font envisager à Deissmann l'hypothèse d'une dépendance de II Pet. à l'égard du décret, ou du moins à l'égard du langage sacré des inscriptions religieuses que le rédacteur de l'épitre avait pu lire en Asie, comme saint Paul à Athènes. — σπουδὴν πᾶσαν dans II Pet. I, 5 vient sans doute de Jude ℣. 3. Il est vrai, Jude emploie ποιούμενος tandis que II Pet. a παρεισενέγκαντες, ce qui le rapproche du décret de Stratonice. — τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν de II Pet. I, 11 rappelle de bien loin τῆς τῶν κυρίων Ῥωμαίων αἰωνίου ἀρχῆς. Reste ἡ θεία δύναμις. Si la dépendance reste fort discutable, le soin de vouloir bien écrire ne l'est pas.

Nous pouvons donner une première conclusion : le rédacteur de

(1) Cf. p. 274.
(2) Cité d'après A. DEISSMANN, *Bibelstudien*, p. 277 ss. Cette inscription est publiée dans le Corpus des inscriptions grecques, t. II, nº 2715. — cf. II Pet. I, 4, 11, 5,3.

l'épître possédait un vocabulaire savant et l'usage qu'il en fait n'est pas exempt d'une certaine recherche.

B. *Le style.*

1° *Hellénismes.*

On peut relever plusieurs expressions idiomatiques grecques : αὐτὸ τοῦτο δέ (I, 5), τὰ πρὸς ζωήν (I, 3), καλῶς ποιεῖτε, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ (I, 19), ἡμέραν ἐξ ἡμέρας (II, 8), τὸ τῆς... παροιμίας (II, 22), ἀφ' ἧς... ἐκοιμήθησαν (III, 4).

Certaines phrases ont une cadence poétique; on en ferait facilement des vers iambiques avec de légères transformations :

II, 1 τὸν ἀγοράσαντα δεσπότην ἀρνούμενοι (1).

Les allitérations donnent parfois à des propositions qui se suivent une allure rythmique :

III, 10 οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται,
στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται,
καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται.
12 οὐρανοι πυρούμενοι λυθήσονται
καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται.

Il y a des cas plus simples où l'allitération existe seulement entre deux mots voisins ou proches :

I, 8 ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα,
οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους
καθίστησιν... ἐπίγνωσιν.
9 μυωπάζων, λήθην λαβών,... ἁμαρτημάτων.

Au point de vue grammatical on peut noter que le génitif absolu est usité d'une manière correcte (I, 3, 17; III, 11), ce qui n'est pas toujours le cas dans le N. T.; de même avec un sujet neutre pluriel le verbe est toujours au singulier (I, 8, 9; III, 10, 12).

L'article est le plus souvent employé devant un nom suivi d'un autre nom au génitif ou d'un pronom également au génitif (I, 3^2, 5, 8^2, 9, 11^2, 14^3, 15, 16^3, 17, 19; II, 2, 3, 7, 12, 13, 15, 16, 17, 20^2, 21; III, 2, 3, 4^2, 5, 12^2, 13, 15^3, 16, 17, 18) (2). Ce bon usage grec n'est pas toujours observé (cf. *infra, 2° Sémitismes*).

(1) Autres exemples dans Bigg, p. 227.

(2) L'exposant indique le nombre de cas dans le verset, quand la tournure se rencontre plus d'une fois. On peut ajouter deux autres cas, l'un avec un adjectif : ὁ ἀγαπητός μου (I, 17) et l'autre avec le pronom placé avant l'article : αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις (II, 2).

La négation οὐ μή est bien employée avec le subjonctif aoriste (I, 10).

A côté de ces formes classiques se trouvent des traits de la *Koinè*. — On lit ἕως οὗ au lieu de ἄχρι οὗ (I, 19), οἵτινες à la place du relatif οἵ (II, 1); ἐν après ἐγκατοικῶν (II, 8); βλασφημεῖν construit avec ἐν au lieu de εἰς, περί, κατά ou l'accusatif (II, 12); ποταπός au lieu de ποδαπός (III, 11). — ἀποφεύγειν est construit avec le génitif au lieu de l'accusatif (I, 4); πλεονάζειν est pris en bonne part contrairement à l'usage classique (I, 8); ἴδιος est usité à la place du pronom (I. 3; II, 16, 22; III, 3, 16, 17) (1); des expressions périphrastiques remplacent le moyen, on lit ἐπάγοντες ἑαυτοῖς au lieu de ἐπαγόμενοι (II, 1) ἔλεγξιν... ἔσχεν au lieu de ἠλέγχθη (II, 16).

Nous avons noté une certaine recherche du vocabulaire. Il faut remarquer d'autre part des répétitions de mots qui ne relèvent pas d'une tournure sémitique, mais plutôt d'une négligence de style; γάρ est répété quatre fois de suite dans I, 8-11, de même dans II, 18-21. — διά trois fois dans I, 3-4. — trois fois encore διά avec un participe qui sert de liaison (II, 2; III, 6, 12); la répétition de ἀπό (ἀφ' ἧς... ἀπ' ἀρχῆς) rend la phrase de III, 4 confuse. Des mots reviennent souvent : ἀποφεύγειν (I, 4; II, 18, 20, *hapax* dans N. T.), ἀπώλεια (II, 1^2, 3; III, 7, 16; 4 fois seulement dans les évangiles), εὐσέβεια (I, 3, 6, 7; III, 11), εὐσεβής (II, 9), ἀσεβής (II, 5, 6; III, 7), ἴδιος (I, 3, 20; II, 16, 22; III, 3, 16, 17), σπουδάζειν (I, 10, 15; III, 14), τηρεῖν (II, 4, 9, 17; III, 7).

L'accumulation des génitifs rend lourde et embarrassée la phrase de III, 2; l'adjectif φυσικά, dû à l'influence de Jude, est mal venu dans II, 12.

μέν n'est jamais employé.

2° *Sémitismes.*

Au début et à la fin de l'épître on lit presque les mêmes mots

I, 2 : ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν

III, 18 : ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ.

A la fin du chapitre II qui contient la diatribe contre les faux docteurs on a encore la même expression.

II, 20 : ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ.

Ce procédé de style est fréquent chez les Sémites. On est en présence d'une *inclusio* qui se présente deux fois (I, 2; II, 20; III, 18).

Les répétitions ἐπιχορηγήσατε (I, 5) et ἐπιχορηγηθήσεται (I, 11), σπουδήν I, 5) et σπουδάσατε (I, 10) au début et à la fin de la même péricope sont (encore des formes d'*inclusio*.

Assez souvent il y a des rappels de mots, soit dans la même phrase : φθοράν et φθαρήσονται (II, 12), ἐν ὑπομνήσει et μνησθῆναι (III, 1, 2), βραδύνει et

(1) Dans III, 3, 16, la présence du pronom est une redondance sémitique; cf. *infra* 2°.

βραδυτῆτα (III, 9), soit entre des phrases qui se suivent : ἐν ἐπιγνώσει et διὰ τῆς ἐπιγνώσεως (I, 2, 3), ὑπομιμνήσκειν, ἐν ὑπομνήσει et μνήμην ποιεῖσθαι (I, 12, 13, 15), ἐνεχθείσης et ἐνεχθεῖσαν (I, 17, 18; cf. ℣. 21 : ἠνέχθη), ἀπώλειαν et ἀπώλεια (II, 1, 3), οὐκ ἐφείσατο, ἀλλά (II, 4, 5), δίκαιον et ὁ δίκαιος (II, 7, 8), ἐρρύσατο et ῥύεσθαι (II, 7, 9), προσδοκῶντας, προσδοκῶμεν et προσδοκῶντες (III, 12, 13, 14); soit entre des phrases assez éloignées : καλέσαντος et κλῆσιν (I, 3, 10), διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει et διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει (I, 13; III, 1, débuts de deux développements), μιασμοῦ et μιάσματα (II, 10, 20). Cette manière d'écrire est sémitique, on la rencontre souvent chez les prophètes.

Le développement I, 5-7 est conforme à la rhétorique; on hésitera donc à y voir un développement par accrochements de mots (1).

Les pléonasmes : ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται (II, 12), ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται (III, 3), la redondance des pronoms après ἴδιος qui en tient déjà lieu (III, 3, 16), la répétition ἐν αὐταῖς après ἐν... ἐπιστολαῖς (III, 16) sont des tournures très hébraïques, sinon exclusivement.

Très sémitique est l'omission de l'article devant un nom suivi d'un autre nom au génitif : ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ (I, 1), ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου (I, 2), θελήματι ἀνθρώπου (I, 21), αἱρέσεις ἀπωλείας (II, 1), σειροῖς ζόφου (II, 4), κόσμῳ ἀσεβῶν (II, 5), etc. (cf. II, 6, 10, 13, 15, 16, 18, 20, 22; III, 4, 7, 18).

πᾶσα... οὐ (I, 20) au lieu de οὐδεμία correspond à כל... לא (2), de même ὀπίσω (II, 10) traduit אחרי, mais vient de Jude ℣. 7. — ἐν à la place du datif instrumental vient de la tournure hébraïque ב : ἐν δικαιοσύνῃ (I, 1), ἐν ἐπιθυμίᾳ (II, 10), ἐν... φωνῇ (II, 16); cf. II, 18, 20; III, 11.

Enfin le génitif de qualité est employé à la place d'un adjectif, selon une tournure très fréquente en hébreu quoique non ignorée des Grecs : αἱρέσεις ἀπωλείας (II, 1), σειροῖς ζόφου (II, 4), ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ (II, 10), κατάρας τέκνα (II, 14), ὑπέρογκα ματαιότητος (II, 18).

L'emploi métaphorique de ὁδός est biblique (II, 2, 15, 21).

L'auteur ou le rédacteur, qui possédait un vocabulaire choisi, s'applique à écrire dans une bonne langue grecque et y réussit en partie. On peut dire qu'il avait une bonne culture hellénique. Mais il n'échappe pas à plusieurs formes décadentes de la *Koinè* ni à certaines négligences. Les traces d'hébraïsmes et de sémitismes indiquent plus qu'un lecteur des LXX, mais un juif.

§ II. *Les rapports de II Pet. avec l'épître de Jude.*

A. *Le fait de la dépendance entre les deux épîtres.*

Il suffit de comparer les deux écrits pour constater entre eux une

(1) Cf. *Com. de Jac.*, p. XCIII.
(2) Cf. ABEL, *Gram.*, p. 146 s.

dépendance. Dans la première colonne nous citons II Pet. et dans la seconde Jude.

I, 1 : Συμεὼν Πέτρος δοῦλος... Ἰησοῦ Χριστοῦ.	℣. 1 : Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος.
℣. 2 : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.	℣. 2 : ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.
℣. 3 : διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς.	℣. 1 : κλητοῖς.
℣. 5 : σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες.	℣. 3 : πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος.
℣. 12 : μελλήσω... ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν.	℣. 5 : ὑπομνῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι.

Au ℣. 5 de II Pet. ce sont les fidèles qui font toute diligence alors que dans Jude ℣. 3 c'est l'auteur lui-même. Cependant la foi est nommée dans les deux contextes.

La diatribe contre les faux docteurs du chapitre II est presque entièrement parallèle à Jude ℣. 4-16.

II, 1 : De pseudo-didascales viendront τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι.	℣. 4 : Des impies se sont introduits τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην... ἀρνούμενοι.
℣. 2 : et pratiquant des ἀσελγείαις.	χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν.
℣. 3 : Annonce de leur condamnation : οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ.	Annonce semblable : οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα.

Après la mention de la condamnation viennent les exemples de châtiments.

℣. 4 : Châtiment des anges précipités par Dieu dans les σειροῖς ζόφου et εἰς κρίσιν τηρουμένους.	℣. 6 : Même exemple et emploi de mêmes mots : εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας... ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν.
℣. 6 : Châtiment de Sodome et de Gomorrhe : πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας..., ὑπόδειγμα	℣. 7 : ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις..., δεῖγμα.
℣. 9 : Les pécheurs sont mis en réserve comme les mauvais anges : εἰς ἡμέραν κρίσεως... τηρεῖν.	℣. 6 supra.
℣. 10 : Il est dit des faux docteurs : ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους, κυριότητος καταφρονοῦντας, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες.	℣. 7 : Il est dit des villes coupables : ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκός. ℣. 8 : et des faux docteurs : σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν δόξας δὲ βλασφημοῦσιν.

℣. 11 : L'attitude des anges supérieurs est opposée à celle des faux docteurs : ἄγγελοι... μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν... παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν.	℣. 9 : L'attitude de l'archange Michel est opposée à celle des faux docteurs : ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος... οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλ' εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος.
℣. 12 : Les faux docteurs sont comparés aux bêtes : ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ..., ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες..., φθαρήσονται.	℣. 10 : Même comparaison, traitée un peu différemment : ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται.
℣. 13 : Leur présence aux agapes : σπῖλοι... ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν συνευωχούμενοι.	℣. 12 : Même présence : ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι.
℣. 15 : Ils suivent Balaam : ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν.	℣. 11 : Plusieurs mots identiques dans exemple analogue, traité différemment : τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν, καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν.
℣. 17 : Ils sont des πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται.	℣. 12 : Ils sont des νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι. ℣. 13 : οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται.

La diatribe de II Pet. se sépare ici de Jude; cependant on trouve encore quelques termes communs.

℣. 18 : ὑπέρογκα... φθεγγόμενοι... ἐν ἐπιθυμίαις	℣. 16 : κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα.
℣. 21 : τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς.	℣. 3 : παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει.

Après s'être élevés contre les faux docteurs les auteurs des deux épîtres reportent leur pensée vers les fidèles et les appellent ἀγαπητοί (II Pet. III, 1; Jude, ℣. 17); ils veulent les faire se souvenir que la venue des faux docteurs a été prédite.

III, 2 : μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου.	℣. 17 : μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν 'I. X.
℣. 3 : ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι.	℣. 18 : ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι.

On ne relève ensuite que quelques ressemblances ou rencontres verbales :

III, 14 : προσδοκῶντες... ἀμώμητοι.	℣. 21 : προσδεχόμενοι ℣. 24 : ἀμώμους
℣. 18 : τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος 'I. X., αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.	℣. 25 : μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ 'I. X. τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα... καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

Trois remarques découlent de cette comparaison :

1° On relève entre II Pet. et Jude un grand nombre d'idées et de faits identiques. Sur 25 versets que contient l'épître de Jude 19 se retrouvent en totalité ou en partie dans II Pet.

2° Ces idées et ces faits sont exprimés souvent avec les mêmes mots, les mêmes phrases. Ces identités verbales subsistent même quand les phrases parallèles des deux épîtres expriment une pensée un peu différente. Deux mots employés dans des passages strictement parallèles ne se trouvent pas ailleurs dans le N. T. ἐμπαῖκται (II Pet. III, 3; Jude, ℣. 18), ὑπέρογκα (II Pet. II, 18; Jude, ℣. 16); un autre employé de même ne se retrouve pas dans toute la Bible : συνευωχεῖσθαι (II Pet. II, 13; Jude, ℣. 12). Le mot rare σπίλος (deux fois dans le N. T. II Pet. II, 13; Éph. v, 27) correspond à σπιλάδες qui est un *hapax* biblique dans Jude (℣. 12). — ζόφος, employé seulement ailleurs par Hébr. XII, 18 dans le N. T., se lit deux fois dans des passages encore exactement parallèles (II Pet. II, 4, 17; Jude, ℣. 6, 13).

3° L'ordre des idées, des faits, des expressions parallèles est le même à part 4 cas (cf. II Pet. I, 3, 12; II, 15, 21); ces exceptions n'empêchent pas un tel ordre d'être très significatif. Celui-ci l'est d'autant plus que lorsque II Pet. s'écarte de Jude pour les passages qui lui sont propres, on retrouve ensuite le fil de Jude.

Ces remarques permettent de conclure à une dépendance littéraire certaine. L'une des deux épîtres a utilisé l'autre. Supposer l'utilisation d'un écrit plus ancien par les deux auteurs est une hypothèse invérifiable et inutile. Mais lequel des deux s'est inspiré de l'autre?

B. *Explication de la dépendance.*

a) La seconde épître de Pierre a en propre la mention des dons divins (I, 3-4), la pratique des vertus (℣. 5-11), la véracité de l'enseignement apostolique et de l'Écriture (℣. 12-21), les exemples du déluge, de Noé et de Lot (II, 5, 7-9), le petit développement sur l'ânesse de Balaam (℣. 16), la liberté promise et l'esclavage donné, le retour du pécheur converti à son premier état, avec illustration

par deux proverbes (℣. 19-22), la question du retard de la parousie et l'ecpurosis (III, 4-13), l'enseignement de Paul dans ses lettres (℣. 15-16), pour ne citer que les passages les plus importants.

De son côté l'épître de Jude a en propre l'exemple d'Israël au désert (℣. 5), une allusion discrète à la nature du péché commis par les anges (℣. 7), l'altercation de Michel et du diable (℣. 9), la mention de Caïn et de Coré (℣. 11), la nomenclature : arbres, vagues, astres errants (℣. 12-13), la citation d'Hénoch (℣. 14-15), le développement des ℣. 19-23, pour ne citer encore que les passages principaux.

On s'explique bien que Pierre ait repris l'épître de Jude pour en dire plus long. On s'explique moins bien que Jude ait suivi Pierre presque exclusivement dans sa diatribe contre les faux docteurs, omettant tout le reste; son silence sur la parousie serait surprenant, car plus le temps s'écoulait, plus l'explication du retard devenait utile. Au contraire, on a d'excellentes raisons pour expliquer la plupart des omissions de II Pet. par rapport à Jude. L'allusion à la nature du péché des anges (℣. 7), l'altercation de Michel et du diable (℣. 9), les astres errants destinés à l'enfer (℣. 13), la citation d'Hénoch (℣. 14-15), sont des points qui ont fait difficulté aux commentateurs et ont dû paraître étranges de bonne heure; à cause de quelques-uns d'entre eux l'épître de Jude a été discutée dans la tradition (1). On voit beaucoup mieux l'auteur de II Pet. abrégeant Jude et évitant toute allusion aux apocryphes, que Jude ajoutant spécialement à la diatribe de Pierre ces textes difficiles et quelque peu scabreux.

b) Quand on étudie de près la rédaction de II Pet. dans les passages parallèles à Jude, on constate à plusieurs reprises que Pierre est secondaire; on voudra bien se reporter au commentaire de II, 10, 11, 12, 17.

c) Si on compare les exemples tirés de l'A. T. on obtient le tableau suivant :

II Pet.	Jude
	℣. 5 Israël au désert.
II, 4 anges coupables.	℣. 6 anges coupables.
℣. 5 déluge et Noé.	
℣. 6-7 les villes coupables et Lot.	℣. 7 les villes coupables.
	℣. 11 Caïn.
℣. 15 Balaam.	Balaam.
	Coré.

Jude ne suit pas l'ordre historique: du temps de l'Exode il

(1) Cf. p. 264 s.

remonte avant le déluge, pour redescendre à l'époque d'Abraham et remonter à Caïn. — Balaam et Coré appartiennent au temps de l'Exode, mais l'épisode de Coré est antérieur à la venue de Balaam (*Nombres*, XXII ss.; XVI). Au contraire l'ordre de II Pet. est conforme à celui de l'histoire et de la chronologie bibliques; il paraît donc moins primitif. D'autre part l'addition du déluge et de Noé, celle de Lot, montrent que si Dieu punit les coupables, il récompense aussi les justes. L'attribut divin de justice apparaît ainsi dans une lumière plus complète.

d) Le langage de Jude est beaucoup plus vif (cf. ℣. 11 et II Pet. II, 15); il décèle davantage de passion. Celui de Pierre est plus calme, plus logique.

Ces observations permettent de conclure que c'est II Pet. qui utilise Jude. Après un premier jet, on a une adaptation. L'ordre semblable des idées et des faits, dans une suite aussi longue, laisse croire que l'auteur de II Pet. connaissait Jude par cœur ou l'avait peut-être sous les yeux en faisant sa rédaction. Mais tout en suivant sa source, en lui empruntant jusqu'à des phrases, il ne s'y assujettit pas; il choisit, omet, ajoute et, sauf dans II, 10, 11, 12, 17, où le caractère secondaire apparaît nettement, il donne à son texte une allure personnelle.

La dépendance de II Pet. par rapport à Jude est admise par la plupart des critiques et commentateurs modernes (*Belser, Cornely, Calmes, Camerlynck, Vogels, Vrede, Reuss, Harnack, Jülicher, Knopf, Mayor, Windich*...). Quelques-uns soutiennent l'opinion contraire (*Spitta, Zahn, Bigg, Wohlenberg*); voici leurs principaux arguments.

Jude dit que les faux docteurs ont été prophétisés depuis longtemps.
Il parle au présent et fait allusion à un écrit (℣. 4, 18); sans
doute il parle des apôtres au pluriel, mais, remarque Zahn (1), on
ne saurait prendre l'expression à la lettre, car elle signifierait que
les apôtres ont écrit une épître collective, ce qui n'est pas exact.
Jude sait que les apôtres ont dit des choses analogues et ici il cite
Pierre, c'est-à-dire II Pet. II, 1-3; III, 3 qui annoncent au futur la
venue de ces hérétiques. — Cet argument est loin d'être décisif,
car l'expression πάλαι προγεγραμμένοι de Jude ℣. 4 peut être interprétée
tout autrement, de même ce qui est dit des apôtres aux ℣. 17-18;
et II Pet. qui parle d'abord des hérétiques au futur les nomme
ensuite au présent; ce futur n'est qu'une tournure de style (2).

Zahn fait valoir une raison de convenance. Il tient saint Pierre

(1) *Einl.* II, p. 81.
(2) Voir le Commentaire aux passages indiqués.

pour l'auteur de l'épître et éprouve une difficulté à penser que le grand apôtre ait copié Jude. Mais la première de Pierre a bien utilisé l'épître aux Éphésiens.

La question de l'unité de style dans II Pet., longuement étudiée par Spitta, ne prouve pas davantage. On allègue l'absence de suture dans les passages parallèles à Jude; la rédaction de II Pet. aurait trop d'unité pour laisser admettre par endroits la dépendance littérale à l'égard d'une source. Sans doute, ajoute-t-on, le style de Jude apparaît aussi sans brisure, mais dans son cas il n'y a pas de difficulté, car l'épître est empruntée presque entièrement à un même écrit. — Cet argument ne prouve pas l'antériorité de II Pet., car l'auteur ne juxtapose pas deux écrits, Jude et le sien, mais tout en suivant Jude, il garde assez d'indépendance pour faire une rédaction uniforme.

Bigg remarque la présence de mots pauliniens dans Jude : κλητός (℣. 1), ἅγιος au sens de chrétien (℣. 3), ψυχικός (℣. 19) et leur absence dans II Pet. D'après lui il serait plus naturel de penser que Jude connaissait le langage de Paul et lui a emprunté ces mots tout en suivant Pierre, que d'admettre que Pierre les ait enlevés tout en suivant Jude. — Mais l'observation ne porte pas, car dans II Pet. on trouve d'autres mots pauliniens qui ne sont pas dans Jude, comme ἄνομος (ii, 8), δίκαιος (i, 13; ii, 7, 8) δικαιοσύνη (i, 1; ii, 5, 21; iii, 13), καλεῖν (i, 3), κλῆσις (i, 10), etc. D'ailleurs ces mots ne sont pas exclusivement pauliniens.

Le même auteur estime que certains passages, plus clairs dans II Pet. que dans Jude, sont en faveur de la priorité de II Pet., ainsi i, 12 comparé à Jude ℣. 5; ii, 3 comparé à Jude ℣. 4 où τοῦτο τὸ κρίμα renverrait à Pierre. Mais la clarté et la logique ne sont pas des critères suffisants d'antériorité; elles peuvent être, en effet, le résultat d'une correction. Il faut revenir à une comparaison d'ensemble et celle-ci nous paraît décisive en faveur de l'antériorité de Jude.

§ III. *Les rapports de II Pet. avec la première épître de Pierre.*

A. *Le vocabulaire et le style.*

Mayor, qui a étudié ces rapports de très près (1) et à qui nous empruntons ici ses observations, a compté 100 mots communs aux deux épîtres, 369 mots utilisés par I Pet. à l'exclusion de II Pet. et 230 mots utilisés par II Pet. à l'exclusion de I Pet., ce qui revient à constater que sur 699 cas (100 + 369 + 230) les deux épîtres se rencontrent 100 fois

(1) P. LXVIII-CV.

et divergent 599 fois; la proportion des accords de vocabulaire est donc de 1/7 et celle des désaccords de 6/7.

Mots désignant des vertus ou des qualités.

a) communs aux deux Épîtres : ἅγιος, γνῶσις, δίκαιος, δικαιοσύνη, ἐλευθερία, μακροθυμία.

b) lus dans II Pet. et pas dans I Pet. : ἐγκράτεια, ἐπίγνωσις, εὐσεβής, εὐσέβεια, μετάνοια, σοφία, στηριγμός.

c) lus dans I Pet. et pas dans II Pet. : ἁγνός, ἀγαλλιάομαι, ἀνυπόκριτος, ἐπιεικής, εὔσπλαγχνος, εὐλογέω ἡσύχιος, καλός, νήφω, ὁμόφρων, πιστός, πιστεύω, πνευματικός, πραΰς, πραΰτης, προθύμως, στερεός τῇ πίστει, συμπαθής, σωφρονέω, συνείδησις ἀγαθή, ταπεινός, ταπεινόφρων, ταπεινοφροσύνη, ὑπακοή, ὑποτάσσομαι, φόβος, χαίρω, χαρά, χάρισμα, χρηστός, χριστιανός.

La liste des défauts donne le même contraste.

II Pet. emploie trois mots avec la préformante σύν : συναπάγω, συνευωχέομαι, συνίστημι, I Pet. huit : συμπαθής, συνείδησις, συνεκλεκτός, συγκληρονόμος, συνοικέω, συσχηματίζομαι, συμπρεσβύτερος, συντρέχω.

Les mêmes idées, ou des idées tout à fait analogues, sont exprimées par des mots différents; le premier mot est celui de II Pet. et le second celui de I Pet. : ἄθεσμος et ἀθέμιτος, ἐξακολουθέω et ἐπακολουθέω, ἐπιχορηγέω et χορηγέω, ἡγέομαι et λογίζομαι, ἀγοράζω et λυτρόομαι, ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως et πρὸ καταβολῆς κόσμου, ἐπόπτης et μάρτυς, ὑπόδειγμα et ὑπόγραμμος, αἱ πάλαι ἁμαρτίαι et αἱ πρότερον ἐπιθυμίαι, ποταπός et ποῖος, πταίω et προσκόπτω, προσδοκάω et ἐλπίζω. Le retour du Seigneur à la fin des temps est appelé παρουσία dans II Pet. (i, 16; iii, 4, 12), jamais dans I Pet. où on lit ἀποκάλυψις à la place de ce terme devenu habituel (i, 7, 13; iv, 13).

A côté de ces différences remarquables de vocabulaire, il faut signaler quelques expressions semblables :

1) II Pet. i, 2 : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.	I Pet. i, 2 : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.
2) ℣. 3 : τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ.	i, 15 : τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον. v, 10 : ὁ καλέσας ὑμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν.
3) ℣. 10 : βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι.	ii, 4 : παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον. ℣ 9 : γένος ἐκλεκτόν.
4) ℣. 16 : ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος.	ii, 12 : ἐποπτεύοντες. Cf. iii, 2. — *hapax* biblique.
5) ii, 2 : πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις.	iv, 3 : πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις.
6) iii, 14 : ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι.	i, 19 : ἀμνοῦ ἀμώμου, καὶ ἀσπίλου.

L'appel, l'élection, la conduite mauvaise (nos 2, 3, 5) sont simplement désignés par les mêmes mots dans des phrases différentes; il s'agit

donc de rencontres verbales probablement fortuites. Les termes de la salutation (n° 1), communs à II et I Pet. se lisent aussi chez Jude. Restent donc les n°s 4 et 6, ce qui réduit la ressemblance à peu de chose. Cependant, comme II Pet. a connu I Pet. (1), une influence de I Pet. demeure possible pour le choix de quelques mots.

Le style de II Pet. est moins clair, moins simple que celui de I Pet.; toutefois il n'y a pas de différences importantes. On relève le même usage de l'article tantôt placé, tantôt omis devant un nom suivi d'un autre nom au génitif; le même emploi correct du génitif absolu (2); la même appellation τέκνα suivie d'un génitif de qualité (3); l'usage des cas, des verbes, des prépositions est à peu près semblable, cependant il faut noter que I Pet., contrairement à II Pet., emploie l'infinitif avec l'article (4), et une fois ἵνα avec l'indicatif (5). De la copieuse étude de Mayor, il ressort que le style des deux épîtres, contrairement au vocabulaire, ne présente pas une disparité caractéristique.

B. *L'usage de l'Ancien Testament.*

II Pet. cite l'A. T. cinq fois (II, 2, 22; III, 8, 12, 13). Sur ce nombre, une seule fois la citation est annoncée comme la réalisation du texte cité (II, 22); dans les autres cas il y a un simple rappel de mots sans formule indiquant l'usage de l'Écriture. Les exemples tirés des anges coupables, de Sodome et Gomorrhe, de Balaam (II, 4, 6, 15) sont empruntés à Jude. L'appellation « prédicateur de la justice », ainsi que le titre de « huitième » donnés à Noé (II, 5), le qualificatif de « juste » attribué à Lot (II, 7) ont leur origine dans la *haggada* et montrent que dans ces passages II Pet. se rattache à l'exégèse juive. Il faut en dire autant de la mention « fils de Bosor » ajoutée au nom de Balaam (II, 15).

Dans I Pet. Hort compte trente et une citations (6) et Mayor ajoute à ce chiffre plusieurs références moins apparentes. A côté de rappels de mots on a des citations comprenant un ou plusisurs versets (I, 24-25; II, 6; III, 10-12; V, 5) et aussi des formules introduisant les citations : διότι γέγραπται (I, 16), διότι περιέχει ἐν γραφῇ (II, 6). — I Pet. utilise donc l'A. T. beaucoup plus que ne le fait II Pet., elle le cite plus longuement et explicitement.

Les deux épîtres argumentent sur le déluge et citent Noé (II Pet. II, 5; III, 5-7; I Pet. III, 20-21), mais dans un sens bien différent. Dans II Pet. le déluge est la fin du monde ancien par l'eau, figure de la fin à venir du monde actuel par le feu; Noé prêche la justice, mais sans succès et l'épithète de « huitième », qui lui est décernée, vient du chiffre huit, total des personnes sauvées dans l'arche. Dans I Pet. les eaux du déluge, sur lesquelles flotte l'arche, sont le symbole du baptême; la pensée générale n'est donc point la même; à remarquer cependant deux points de rencontre : le chiffre huit, à propos des personnes sauvées à travers l'eau, et, pendant la construction de l'arche, l'incrédulité des gens, laquelle suppose quelque explication ou exhortation de Noé. On peut expliquer ces deux données communes par une même dépendance à l'égard de la Genèse et de la *haggada*, ou par une réminiscence de I Pet. dans II Pet.

(1) Cf. p. 81.
(2) Cf. p. 16.
(3) I Pet. I, 14; II Pet. II, 14.
(4) III, 7, 10; IV, 2, 17.
(5) III, 1.
(6) WESTCOTT-HORT, *The N. T. in the original greek*, p. 586 s.

C. *Les idées.*

Comme chacune des deux épîtres a été écrite dans des circonstances différentes et dans un but spécial, il est tout à fait normal qu'elles ne développent pas les mêmes idées. La comparaison ne peut porter que sur des points communs. On peut en retenir trois.

II Pet. III, 15-16 allègue les épîtres de saint Paul, mais on ne voit pas qu'elles soient utilisées au cours de la rédaction. Au contraire I Pet. s'inspire des épîtres aux Éphésiens et aux Romains jusqu'à les citer à la lettre implicitement. Cette différence à l'égard de saint Paul ne permet aucune conclusion, car elle peut tenir à une simple diversité de circonstances et d'objets.

On n'en saurait dire autant de la place donnée au Christ. Dans II Pet. Jésus ou le Seigneur est nommé au début et à la fin de la lettre (I, 1-2; III, 18), à propos de la transfiguration (I, 16-17) et de la parousie (III, 4, 10, 14-15), et dans quatre autres passages (I, 8, 11, 14; II, 20); il faut ajouter I, 3 et II, 1 où il est question de lui sans qu'il soit appelé par son nom. Dans I Pet. la pensée du Christ revient continuellement; elle domine et impreigne tout (I, 2, 3, 7, 8, 11, 13, 19-21; II, 3-8, 13, 21-25; III, 15, 16, 18, 19, 21, 22; IV, 1, 5, 11, 13, 14; V, 1, 4, 10, 14); le souvenir de Jésus, de ses souffrances, l'amour pour lui, l'imitation de sa perfection font de I Pet. un écrit unique et touchant où se reflète une vie spirituelle intense toute concentrée autour de la personne du Sauveur. La spiritualité de II Pet. est moins profonde, moins christologique; la pratique des vertus aboutit bien à la connaissance du Christ (I, 5-8), mais le Christ n'est pas modèle, il est seulement objet de l'ἐπίγνωσις. On peut dire d'une manière générale que la pensée du Christ dans II Pet. est beaucoup moins continuelle et qu'elle demeure dans la sphère de l'esprit sans s'adresser au cœur.

Une différence plus grande encore est à noter dans la perspective et dans la conception de la parousie. Nous avons déjà dit que les termes qui servent à désigner l'événement ne sont point les mêmes (1). Dans I Pet. la parousie est espérée comme prochaine (IV, 7, 17; V, 4), aucune allusion n'est faite à un retard qui serait cause de déception. Dans II Pet. des esprits forts se moquent de l'espérance de la parousie tant elle tarde à venir (III, 4); aussi l'auteur prend-il soin de dégager cette espérance d'une conception trop étroite du temps et d'expliquer le prétendu retard par un dessein de miséricorde de la part du Seigneur (III, 8-9). La manière de présenter l'événement varie comme la perspective. Dans I Pet. l'apocalypse-parousie est considérée exclusivement comme le retour du Seigneur qui viendra juger les vivants et les morts (IV, 5, 17), ce retour est objet de joie et d'allégresse, car il sera le commencement de la récompence éternelle avec Dieu et avec le Christ dans la gloire (I, 7-9; IV, 13; V, 4, 10). Cette doctrine est bien aussi celle de II Pet., mais implicitement; l'idée de la parousie est développée dans une eschatologie cosmique qui sert de moyen d'expression, mais qui n'a rien de spécifiquement chrétien (III, 7, 10-13). Dans les deux épîtres cependant l'espérance de la parousie est un motif de sanctification (I Pet. IV, 7; II Pet. III, 11-12).

Les anciens avaient déjà remarqué le caractère différent des deux écrits, notamment en ce qui concerne la langue, et plusieurs en faisaient un argument décisif contre l'authenticité de II Pet., au dire de saint Jérôme. Nous avons déjà vu que ce Père répondait à la difficulté par l'hypothèse des secrétaires (2). Mais est-ce que l'hypothèse d'un secrétaire rédacteur différent pour chaque épître suffit à tout expliquer? Il ne semble pas.

§ IV. *L'authenticité.*

La dualité des secrétaires peut expliquer les différences de vocabulaire et de style et jusqu'à un certain point la manière différente de citer l'A. T. et de parler de N. S. Il suffit alors de reconnaître aux secrétaires une part plus ou moins grande d'activité personnelle dans la rédaction. La difficulté, aux yeux des critiques, vient de certains traits qui ne conviennent pas à l'époque de Pierre.

On objecte la collection des épîtres de saint Paul, à laquelle II Pet. fait allusion (III, 16). Cette collection ne fait difficulté que si on l'entend d'une collection complète, car alors un certain laps de temps est nécessaire à sa formation et, selon toute vraisemblance, on se trouve reporté après la mort de saint Pierre que Mgr Duchesne place en

(1) Cf. p. 25.
(2) Cf. p. 10.

64 (1). — Mais rien n'oblige d'admettre une telle interprétation. L'expression : ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς peut très bien s'entendre des épîtres connues de l'auteur et non de toutes les épîtres écrites par saint Paul. Une collection incomplète a pu exister assez tôt. Que ces épîtres soient comparées à l'A. T. et rangées parmi les Écritures, il n'y a pas là un signe d'époque tardive comme l'a bien montré le P. Lagrange (2).

Il est au contraire difficile de ne pas reconnaitre une difficulté dans la manière dont il est parlé de la parousie. Les pères qui ont attendu la parousie sont morts depuis un certain temps (III, 4); même si ce texte est la citation d'un écrit (3), il exprime une réalité concrète, il s'applique à une situation déterminée qui ne paraît plus être celle de la première génération chrétienne. Zahn pense que les pères désignent simplement les premiers fidèles sans que tous soient déjà morts; l'expression pourrait donc convenir au temps de saint Pierre (4). Mais, comme le remarque Chase, il y a un certain temps que les pères sont morts puisqu'après eux tout a continué comme auparavant et, de plus, les premiers disciples ne furent vraisemblablement appelés les pères que lorsqu'on les a considérés dans le passé. Pourrait-on dire que saint Pierre parle de moqueurs à venir? En fait ceux-ci sont bien contemporains de l'épître (II, 3, 12, 22; III, 5, 16).

L'argumentation sur la relativité du temps et la patience du Seigneur (III, 8-9) veut expliquer le retard du retour de Jésus. A l'époque de I Pet. la difficulté à laquelle s'efforce de répondre II Pet. ne paraît pas avoir été soupçonnée (5). On peut se demander si entre la rédaction de I Pet. (vers 63) et la mort de saint Pierre (sans doute en 64, au plus tard vers 67) un tel changement a pu se faire dans les esprits. L'inquiétude touchant le retard de la parousie s'accorde bien avec le langage qui l'exprime pour faire penser au temps qui suivit la première génération chrétienne.

C'est encore à cette époque que paraît devoir nous conduire la dépendance de II Pet. par rapport à l'épître de Jude, si la date de celle-ci est postérieure à 70 comme nous avons cru devoir l'admettre (6).

Cependant l'auteur de II Pet. s'intitule « Siméon Pierre, apôtre de Jésus-Christ » (I, 1). L'appellation de Siméon insiste sur la personnalité, de même la qualité de témoin à la scène de la Transfiguration : l'auteur a été sur la montagne, il a vu, il a entendu (I, 16-18). L'apôtre Paul est son frère bien-aimé (III, 15). Quand il dit qu'il écrit pour la seconde

(1) *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 63 s.
(2) *Canon*, p. 9 s.
(3) Cf. p. 1, 2.
(4) *Einl.* II, p. 72 s.
(5) Cf. p. 28.
(6) Cf. p. 288 s.

fois (III, 1), il fait sans doute allusion à I Pet., ce qui est encore une manière de s'identifier avec Pierre.

Que conclure de ces faits?

On peut remarquer avant tout essai de réponse que les données de l'épître confirment les hésitations de la tradition. Il y a dans l'écrit des éléments difficilement conciliables : l'épître se donne pour l'œuvre de saint Pierre et elle paraît avoir été rédigée après lui.

Beaucoup de critiques, Harnack (1), Jülicher (2), Loisy (3), Vogels (4), et de commentateurs, Mayor, Windisch, Knopf..., concluent que l'épître n'est pas de Pierre, mais d'un auteur postérieur qui a usé du procédé de pseudonymie si souvent employé par les Juifs et les anciens chrétiens. Il aurait emprunté le nom du grand apôtre pour donner plus d'autorité à son écrit et intervenir plus efficacement contre les faux docteurs. Un indice de cet emprunt serait à discerner dans l'insistance avec laquelle l'auteur s'identifie avec Pierre. Dans I Pet., qui se présente avec de si grandes garanties d'authenticité, l'apôtre a un langage beaucoup plus réservé (I, 1, 8; V, 1); on peut mettre, il est vrai, cette différence de présentation sur le rôle des secrétaires. Il reste néanmoins que souvent les auteurs pseudonymes insistent sur leur qualité d'emprunt; dans l'*Évangile de Pierre,* l'auteur déclare : « Quant à moi, Simon Pierre, et André, mon frère, nous prîmes nos filets et nous allâmes à la mer » (5).

Nos habitudes littéraires nous mettent en état de défiance contre le procédé de pseudonymie, d'autant plus que souvent les hétérodoxes y ont eu recours. Cependant, comme cet usage littéraire existait, rien ne s'oppose en soi à ce que Dieu inspire un auteur qui l'emploie. Le cas ne serait pas nouveau, puisque dans l'A. T. l'Ecclésiaste et la Sagesse sont bien reconnues aujourd'hui pour être des livres pseudonymes. De même que le Qohéleth parle comme s'il était Salomon, sans éviter certains détails qui ne sont point en situation, l'auteur de II Pet. parlerait comme s'il était l'apôtre saint Pierre. Il n'y aurait pas d'affirmations erronées, mais fiction littéraire.

L'insistance avec laquelle l'auteur se donne comme Pierre décide un bon nombre de commentateurs et de critiques à admettre l'authenticité de l'épître malgré les difficultés qui subsistent (*Zahn, Henkel* (6), *Bigg, Cornely, Belser, Camerlynck, Vrede, Charue*).

(1) *Chronologie*, t. I, p. 468.
(2) *Einl.*, p. 200-208.
(3) *Remarques sur la littérature épistolaire du N. T.*, p. 131-137.
(4) *Grundriss*, p. 227.
(5) *Évangile de Pierre*, ℣. 60; cf. ℣. 26-27. Trad. VAGANAY.
(6) Karl Henkel a écrit toute une étude pour défendre l'authenticité. Cf. Bibliographie, p. XI.

Ne pourrait-on pas trouver une voie moyenne qui tînt compte des diverses données de la question? Il paraît légitime de penser que la lettre n'est pas née d'une initiative privée, mais qu'une autorité est au point de départ. On pourrait supposer sans invraisemblance que l'auteur a reçu une mission, sinon de Pierre avant sa mort, au moins d'une autorité religieuse ou que lui-même détenait une telle autorité. Peut-être était-il disciple de Pierre. En tout cas il entend bien se rattacher à Pierre. Il se recommande de Paul (III, 15) et utilise l'épître de Jude. Il transmet un enseignement apostolique, et l'exprime de la manière qui pouvait le rendre le plus efficace. Il y a pseudonymie, mais pseudonymie justifiée par une mission ou une situation qui permettait, étant donnés les procédés littéraires du temps, de parler de la sorte.

Il ressort de la langue et du style que cet auteur était un Israélite helléniste cultivé. La manière dont il parle « du peuple » et des païens est bien juive (1).

§ V. *L'unité de l'épître.*

Au XVIIe siècle Grotius proposa de reconnaître une lettre distincte dans le chapitre III (2). D'après Kühl il y aurait une épître primitive écrite par saint Pierre et comprenant les péricopes I, 1-21 et III, 3-18. Jude aurait connu cette épître et un auteur postérieur aurait interpolé d'après Jude la péricope II, 1-III, 2 dans II Pet. authentique. L'unité de style et de langue rend ce découpage impossible à admettre (3). Déjà Renan avait considéré II Pet. comme un écrit composite, rédigé avec des lambeaux d'écrits apostoliques (4), ce qui est tout à fait exagéré. Le point de départ de ces hypothèses est un certain manque d'harmonie dans la composition de l'épître, car le chapitre II, emprunté presque entièrement à Jude, interrompt le développement sur la parousie (5). Mgr Ladeuze propose simplement de déplacer III, 1-16 et de l'intercaler après II, 3a de sorte que la suite des idées est plus logique; la diatribe contre les faux docteurs vient après le développement sur la parousie (6). Mais ce déplacement en vue de la logique

(1) II, 1, 18; cf. p. 58, 76.
(2) *Annotationes in II Pet.* I, 1. Grotius proposait d'attribuer II Pet. à Siméon, deuxième évêque de Jérusalem!
(3) Mêmes mots rares ἀθέσμων, ἀστήρικτοι dans III, 17 et II, 7; III 16 et II, 14. Les fidèles doivent être ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι (III, 14) par opposition aux faux docteurs qui sont σπῖλοι καὶ μῶμοι (II, 13). Même importance de l'ἐπίγνωσις dans I, 2, 3; III, 18 et II, 20, 21.
(4) *L'Antéchrist*, p. VI.
(5) Cf. p. 57, 80.
(6) *Transposition accidentelle dans la IIa Petri*, R. B. 1905, p. 543-552.

est suspect d'arbitraire; la critique textuelle ne lui fournit aucun appui. Le plus simple et le plus vraisemblable est de reconnaître que l'auteur ne s'est pas mis en peine d'écrire avec un ordre impeccable.

§ VI. *Les circonstances de l'épître.*

1° *Les destinataires.*

La question des destinataires est très difficile.

Le texte de III, 1 mentionne une première épître du même auteur envoyée aux mêmes destinataires. Cornely, Camerlynck, Vrede y voient une allusion à I Pet. Nous avons déjà dit qu'ils tiennent l'épître pour authentique; ils lui reconnaissent donc les mêmes destinataires asiates qu'à la *Prima Petri*.

Zahn, qui défend aussi l'authenticité, ne croit pas que III, 1 renvoie à I Pet. qui aurait un caractère trop différent pour que l'allusion lui convienne. Il conclut que II Pet. renvoie à une lettre perdue qui serait la première de Pierre. Viendraient ensuite notre seconde actuelle, puis celle que nous appelons la première mais qui serait, en fait, la troisième. Les destinataires de la seconde, comme de la première hypothétique, seraient des chrétiens d'origine juive, habitant la Palestine ou la Syrie. Pierre qui avait travaillé à leur évangélisation les connaissait bien. La lettre de Paul mentionnée dans III, 15 serait aujourd'hui une lettre perdue, écrite par Paul durant la captivité de Césarée pour mettre les mêmes fidèles en garde contre les faux docteurs (1). Wohlenberg, disciple de Zahn, adopte la même position; toutefois il précise que les destinataires seraient peut-être bien des Galiléens. Spitta pensait aussi à des Juifs. Falconer leur préfère les Samaritains (2).

Ces hypothèses nous éloignent beaucoup du texte. Le libertinisme combattu, le recours à la grande autorité de saint Paul indiquent des communautés d'origine païenne plutôt que d'origine juive; ceux qui s'écartent des païens pour venir à la religion (II, 18), ceux qui se sont soustraits aux souillures du monde et sont ensuite retournés au bourbier (II, 20-22) sont certainement d'anciens païens. L'étude de l'épître amène donc à conclure que les destinataires devaient être des gentils.

Mayor pense aux Romains. L'auteur qui userait de pseudonymie ferait allusion dans III, 15 à Rom. II, 4; III, 25, 26; IX, 22, où il est

(1) *Einl.*, II, p. 42 ss.

(2) *Is second Peter a genuine Epistle to the churches of Samaria? Expositor*, juin, juillet, août, sept. série 6, t. V, 1902, p. 459 s.; t. VI, p. 47 s., 117 s., 218 s.

également question de la patience du Seigneur. Bigg croit, au contraire, que saint Pierre lui-même a écrit aux Corinthiens; la première épître dont il est parlé dans III, 1 serait perdue et aurait été une première lettre à la même église. Le passage III, 15-16 concernerait les épîtres de saint Paul aux Corinthiens.

Ces hypothèses font beaucoup trop de place aux conjectures.

L'épître, contrairement à I Pet., ne contient aucune désignation. Nous croyons que III, 1 renvoie à cette première lettre. Il est donc possible que l'auteur s'adresse aux mêmes églises que I Pet. On pourrait peut-être penser aussi à l'Égypte où l'épître a été très tôt reçue.

2° *Le lieu d'origine.*

Il est inconnu et on est réduit encore à de pures conjectures.

Zahn estime que Pierre lui-même a écrit l'épître à Antioche (1). Harnack (2), Chase pensent à l'Égypte; Deissman (3), Knopf hésitent entre l'Égypte et l'Asie Mineure. Cornely, Camerlynck, Vrede nomment Rome; ce nom est peut-être le meilleur.

3° *La date.*

Les auteurs qui admettent l'authenticité datent l'épître entre 60 et 67 : Zahn et Wohlenberg vers 60-63, Bigg vers 60-64, Camerlynck vers 63, Vrede vers 62-67, Belser vers 65-67, Cornely vers 66-67. Ceux qui rejettent l'authenticité placent généralement la rédaction à une époque tardive : Windisch vers 120, Mayor vers 125, von Soden autour de 150, Jülicher entre 125-175, Harnack entre 150-175, Knopf entre 150 et 180, Loisy au plus tôt vers 170 (4). Le principal motif d'une date aussi éloignée des temps apostoliques est la mention des épîtres de saint Paul et l'autorité canonique qui leur est reconnue (III, 15, 16). Nous avons vu ce qu'on pouvait penser de ce prétendu anachronisme (5). Un autre argument est la nature des erreurs poursuivies; on serait en présence d'une véritable gnose. En fait l'auteur réfute le même libertinisme que Jude (6), mais les faux docteurs qu'il poursuit vont à certains égards plus loin que ceux auxquels s'en prend Jude : ils ne croient pas à la parousie. Cette incrédulité a pu naître assez tôt dans certains milieux, on la comprend très bien dans les années qui ont suivi la destruction du temple de Jérusalem. Les perspectives

(1) *Einl.* II, p. 51 s.

(2) *Chronologie*, t. I, p. 469.

(3) *Bibelstudien*, p. 283 s.

(4) *Remarques sur la litt. épist. du N. T.*, p. 137.

(5) Cf. p. 28 s.

(6) Cf. p. 281 s.

sur la ruine du temple et le retour du Seigneur sont confondues dans les Synoptiques, surtout dans Marc et dans Matthieu. Quand le premier événement arriva sans le second, certains esprits ont pu penser que ce dernier ne se produirait pas. D'autre part Jude a écrit vers 70 ou 80. Nous daterions donc II Pet. vers cette époque, peu après Jude.

DEUXIÈME ÉPITRE DE SAINT PIERRE

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

SALUTATION ET RAPPEL DES DONS DIVINS (I, 1-4).

I, 1) L'auteur se désigne sous le double nom de Siméon Pierre. — Συμεών est le nom sémitique שִׁמְעוֹן qu'on retrouve dans les LXX et quelquefois dans le N. T. (Lc. II, 25, 34; III, 30; Act. XIII, 1; XV, 14; Apoc. VII, 7). Le nom grec Σίμων qui signifie « camard » lui a déjà été substitué comme plus intelligible dans Eccli. L, 1; Esdr. IX, 32, presque toujours dans I et II Mac., les évangiles et les Actes. Il est porté par des personnages dans les comédies de Plaute (*Mostellaria, Pseudolus*), de Térence (*Andria*). En dehors de II Pet. et de Act. XV, 14, Pierre est toujours appelé Simon, d'où la leçon harmonisante Σίμων dans B. La forme sémitique, qui avait presque disparu, est peut-être ici un archaïsme intentionnel. Cependant on a Πέτρος et non Κηφᾶς que Paul employait de préférence; dans ses épîtres on lit Πέτρος deux fois (Gal. II, 7, 8) et Κηφᾶς huit fois (I Cor. I, 12; III, 22; IX, 5; XV, 5; Gal. I, 18; II, 9, 11, 14). Si l'archaïsme est voulu il est donc discret. Dans I Pet. l'auteur s'intitule seulement « Pierre apôtre » (I, 1); ici on a en plus Συμεών et le titre de δοῦλος employé déjà par Jude (ỷ. 1; cf. *Com. de s. Jacques*, p. 2).

ἰσότιμον est un *hapax* dans la Bible, le mot vient de ἴσος et de τιμή; comme τιμή signifie évaluation au sens de prix et au sens d'estime, ἰσότιμος a deux acceptions; jouir d'une égale valeur, ainsi dans Philon Dieu regarde le sage comme valant le monde, τὸν σοφὸν ἰσότιμον κόσμῳ ὁ θεὸς ἡγεῖται (*De sacrificiis Abelis et Caini*, 8; M. I, 165); et jouir d'une considération égale, d'honneurs égaux (Plut. *Lys.*, 19), en ce sens ἰσότιμος est dit de l'égalité civique dans Josèphe (*Ant. jud.* XII, III, 1), dans Lucien (*Hermot.* 24) et plusieurs inscriptions (*Dittenb. Or. inscr.*, 234, 25; 544, 34). La foi, entendue ici au sens objectif de doctrine proposée, est reçue à égalité d'honneur, c'est-à-dire elle est également honorable pour tous ceux qui la reçoivent. — λαχοῦσιν, obtenir par le sort (Jo. XIX, 24; Lc. I, 9), par la volonté divine, recevoir un présent : ὥς κεν Ἀχιλλεὺς δώρων ἐκ Πριάμοιο λάχῃ (*Iliade*, XXIV, 75-76), d'où obtenir en partage avec idée de faveur. Les fidèles n'ont pas acquis la foi, ils l'ont reçue comme un don. — ἡμῖν est mis pour τῇ ἡμῶν,

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΠΕΤΡΟΥ Β

I, [1] Συμεὼν Πέτρος δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. [2] χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου

1. **TWSVM** : Συμεων. — **H** : Σιμων.
2. **THWSVM** : *post* επιγνωσει *addunt* του θεου και Ιησου.

---

même tournure dans Mt. v, 20. Que désigne ici le « nous »? Quelques critiques (*B. Weiss, Mayor*) pensent à une opposition entre les destinataires gentils et l'auteur s'identifiant avec les Juifs convertis : les gentils ont reçu le même don qu'Israël. La pensée rappellerait la parole de Pierre dans les Actes : τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν (xi, 17). Mais dans la présente lettre rien ne rappelle la controverse judaïsante. D'autres (*Bengel, Spitta, Bigg, Knopf*...) voient avec raison une opposition entre les destinataires qui n'ont pas vu Jésus et l'auteur s'identifiant aux apôtres et aux disciples qui ont vu et entendu le Sauveur (cf. I Pet. i, 8; I Jo. i, 1-3).

ἐν δικαιοσύνῃ n'est pas l'objet de πίστιν (contre *Camerlynck*), il faudrait dans ce cas εἰς, comme a corrigé ℵ : εἰς δικαιοσύνην, ou ἐπί plutôt que ἐν; d'ailleurs « recevoir une foi en la justice » est une expression étrange, même si on entend, comme Camerlynck, la justice au sens paulinien de justification. Il est beaucoup plus naturel d'entendre δικαιοσύνῃ de l'attribut moral de justice, comme toujours dans le présent écrit (ii, 5, 21; iii, 13). Si la même foi honorable est reçue par les uns et les autres, c'est par suite de la justice divine qui est bienveillante et ne fait pas acception de personnes. A tous les fidèles le même privilège de la foi est accordé.

Parmi les auteurs les uns entendent θεοῦ de Dieu le Père (*Mayor, Camerlynck, Vrede, Windisch*) et les autres de Jésus-Christ (*B. Weiss, Spitta, Calmes, Bigg, Knopf, Wohlenberg, Charue*). L'emploi de l'article devant θεοῦ et son omission devant σωτῆρος font grammaticalemant rapporter les deux substantifs à la même personne, ainsi dans Philon : ὁ πατὴρ καὶ σωτήρ (*De praem. et poen.* 39; M. II, 414). Jésus Christ serait appelé « notre Dieu et Sauveur » comme dans Jude (℣. 4) il est appelé, dans une construction semblable et d'après notre exégèse, « le seul maître et Seigneur ». Cependant il arrive, dans des phrases semblables à celle qui nous occupe, qu'un deuxième nom sans article soit sujet, tel est bien le cas d'Éph. v, 5 : ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ. On peut discuter les cas de II Thes. i, 12; Tite, ii, 12. Dans II Pet. la grammaire favorise l'attribution de θεοῦ à Χριστοῦ, mais ne permet pas une conclusion ferme. Le contexte donne des indications utiles. Aux ℣. 2 et 3, comme nous le verrons, le texte est beaucoup plus intelligible avec un seul sujet au ℣. 1; de plus l'emploi de σωτήρ dans l'épître est favorable à l'unité de sujet, le mot est écrit quatre fois en dehors d'ici, toujours relativement au Christ et dans une construction semblable à celle

I, [1] Siméon Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ, à ceux qui ont reçu une foi aussi honorable que la nôtre en [vertu de] la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, [2] que la grâce et la paix vous soient données abondamment dans la connaissance de

qui nous retient; σωτήρ n'a jamais l'article et se trouve toujours précédé d'un substantif muni de l'article et se rapportant encore au Christ : τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ (i, 11; iii, 18; et, sans ἡμῶν, ii, 20; iii, 2). Dès lors n'est-il pas indiqué d'entendre τοῦ θεοῦ du Christ? Nous pensons donc que Jésus est appelé Dieu comme dans Jo. xx, 28 et, avant déjà, dans Rom. ix, 5. Au temps d'Ignace d'Antioche l'appellation paraît avoir été courante : ἐν αἵματι θεοῦ (*Éph.* i, 1), μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου (*Rom.* vi, 3).

Jésus est proclamé aussi Sauveur. Ce titre que nous donnons si souvent à N.-S., lui est décerné assez rarement dans le N. T.; une fois dans Luc (ii, 11), deux fois dans Actes (v, 31; xiii, 23), six fois dans Paul (Éph. v, 23; Phil. iii, 20; II Tim. i, 10; Tite, i, 4; ii, 13; iii, 6), deux fois dans les écrits johanniques (Jo. iv, 42; I Jo. iv, 14) et cinq fois dans II Pet., c'est-à-dire presque le tiers des cas lus dans le N. T., soit cinq fois sur seize. Le terme qui devait être cher à l'auteur ou à son milieu est souvent un attribut divin dans l'A. T. Les LXX traduisent par σωτήρ יֵשַׁע (Ps. xxiv [hébr. xxv], 5) יֵשַׁע (Is. xlv, 15 [A], 21), יְשׁוּעָה (Is. xii, 2), d'où vient le nom de Jésus qui a le même sens. L'expression σωτῆρος Ἰησοῦ ne pouvait guère s'écrire en hébreu ou en araméen, car on aurait répété presque les mêmes mots. Première indication que l'épître a dû être écrite en grec. Le titre de σωτήρ était fréquent dans le monde hellénique (cf. I Jo. iv, 14, p. 205; et Wendland, Σωτήρ, dans *ZntW.* 1904, p. 335 ss.). Il est donné à Zeus (Pind. *Olymp.* v, 39; *Isth.* vi, 11; Aristophane, *Thesmoph.* 1009), à Apollon (Eschyle, *Ag.* 512), à Asclépios (Dittenb, *Or. inscr.* 332, 9), à Sérapis et à Isis (id. 87), etc. Des rois l'ont reçu par flatterie, il suffit de nommer Ptolémée Soter, fondateur de la dynastie des Lagides. La plupart des Césars ont été salués comme « sauveurs du monde » (Deissmann, *Licht vom Ost.* p. 275 s.). Les termes de dieu et de sauveur sont parfois réunis, Ptolémée I Soter et son épouse Bérénice sont appelés θεοὶ σωτῆρες (*Archiv für Papyrusforschung*, v, 156, 1; cité par Bauer, *Wörterb.*). Une inscription officielle d'Éphèse et des villes d'Asie appelle Jules César θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα (Dittenb. *Sylloge*[3], n° 760; cf. Deissmann, *Licht vom Ost.* p. 258). A l'encontre des apothéoses humaines, Jésus-Christ est proclamé Dieu et Sauveur. Il délivre du péché et de la mort. L'absence de l'article devant Χριστοῦ montre que l'auteur n'insiste pas sur le caractère messianique de Jésus et qu'il emploie Jésus-Christ comme un simple nom propre.

2) Après la mention des destinataires, les souhaits. La tradition textuelle de ce verset a souffert de la part des copistes. On se trouve en présence de deux textes : un long et un court. Le texte long se présente sous deux formes : τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν dans B C K, Œcumenius, Théoph.,

ἡμῶν, 3 ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ

3. **HSM** : παντα. — **TWV** : τα παντα. — **TWSVM** : ιδιᾳ δοξῃ και αρετῃ. — **H** : δια δοξης και αρετης.

---

et avec Χριστοῦ en plus après Ἰησοῦ dans ℵ A L, les versions *cop.*, *arm.*, *aeth.*, une ancienne latine (h q). Le texte court τοῦ κυρίου ἡμῶν est celui des meilleurs manuscrits de la *Vulgate* suivis par W. W. : *in cognitione Domini nostri*, de manuscrits syriaques et, sans ἡμῶν, de P. Bien appuyé dans les versions latines et syriaques le texte court est favorisé par la critique interne. D'abord la teneur du ỳ. 3 : le pronom αὐτοῦ renvoie à un seul sujet et cette tournure se comprend mieux si immédiatement avant il y a un sujet et non deux. Puis dans l'épître le Christ seul est objet de γνῶσις (III, 18) et d'ἐπίγνωσις (I, 3, 8; II, 20); III, 18 reprend en forme d'*inclusio* sémitique I, 2; or dans III, 18 le Christ seul est nommé. Enfin des additions au texte court expliquent bien les rédactions différentes du texte long. Les copistes ont vu deux sujets au ỳ. 1 et ils ont voulu harmoniser le ỳ. 2 avec leur exégèse. On ne voit pas au contraire pourquoi on aurait retranché au texte long. Nous tenons donc le texte court pour le meilleur (avec *Zahn* [*Einl.* II, p. 60], *Bigg*, *Mayor*, *Soden*, contre *Calmes*, *Vrede*, *Windisch*, *Knopf*, *Wohlenberg*, *Charue*).

Les souhaits sont la grâce et la paix. — χάρις et εἰρήνη se retrouvent, mais sans πληθυνθείη, en tête de toutes les épîtres de s. Paul et avec ἔλεος en plus dans I Tim. I, 2; II Tim. I, 2. La formule « grâce et paix », qu'on ne lit pas avant l'apôtre des gentils, semble donc remonter à lui. Elle se lit comme ici, avec πληθυνθείη, au début de I Pet. (I, 2) dont notre rédacteur a pu s'inspirer. Une influence de Jude ỳ. 2 où on lit εἰρήνη et πληθυνθείη se présente naturellement. — χάρις est la grâce au sens général de faveur devant Dieu et de la part de Dieu; le sens est très large (cf. *Com. de s. Jacques*, p. 103). La paix est le souhait oriental (Gen. XLIII, 23; Esdr. IV, 17; V, 7); dans le salut chrétien elle n'est pas une simple sécurité contre les ennemis du dehors, mais l'absence de toute inquiétude de la conscience à l'égard de Dieu, des hommes et de soi-même. Or cette grâce et cette paix sont données abondamment par la connaissance de Jésus. On en jouit dans la mesure où on le connaît, où on adhère à lui par la foi. — ἐπίγνωσις (ici et I, 3, 8; II, 20) désigne étymologiquement une connaissance plus profonde et plus exacte que γνῶσις, car ἐπί indique un sens intensif. Mais l'auteur semble employer indifféremment l'un et l'autre terme, comme le montre bien la comparaison de I, 2 et de III, 18. On retrouve la nuance entre γινώσκω et ἐπιγνώσομαι dans I Cor. XIII, 12.

Jésus qui est sauveur (ỳ. 1) est aussi κύριος (cf. sur ce mot *Com. de s. Jacques*, p. 1). — κύριος, traduction de Iahvé dans les LXX, est ici équivalent de θεός. Ce n'est pas le mot qui a influencé l'idée, comme on l'a prétendu; mais pour exprimer l'idée on a choisi le mot. Peut-être, dans certains cas, y a-t-il une réplique aux faux Seigneurs de l'hellénisme. On ajoute souvent ἡμῶν

notre Seigneur. 3 Car sa divine puissance nous a gratifiés de tout ce qui concerne la vie et la piété, en nous faisant connaître celui

comme ici, parce que Jésus est reconnu Seigneur par ses fidèles, il est leur maître et leur Dieu.

3) On pourrait considérer les ỳ. 3-7 comme une longue phrase dont les ỳ. 3-4 seraient la protase et les ỳ. 5-7 l'apodose (ainsi *Calmes* et beaucoup d'éditeurs, *Vogels*...). On aurait d'abord un rappel des dons divins (ὡς κτλ.), puis une exhortation à leur demeurer fidèle par la pratique des vertus (καὶ αὐτὸ τοῦτο, ỳ. 5). Mais le καὶ du ỳ. 5 indique plutôt le commencement d'une phrase que le début d'une apodose. D'autre part les mots διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς se lisent bien à la suite de ἐν ἐπιγνώσει κτλ. du ỳ. 2. Il semble donc que les ỳ. 3 et 4 se rapportent plutôt à ce qui précède qu'à ce qui suit; ils apparaissent comme un développement relatif aux bienfaits qu'apporte la connaissance du Seigneur (avec *Mayor*, *Windisch*, *Knopf*, *Wohlenberg*). Ainsi a compris la *Vulgate*. Spitta a relevé la même construction dans la salutation de la lettre d'Ignace d'Antioche aux Philadelphiens et dans les lettres apocryphes III et VIII de Platon (cf. *Mayor*).

La proposition ὡς... δεδωρημένης est un génitif absolu. — ὡς conjonction signifie « puisque, car » et introduit un fait certain apporté comme preuve. On peut hésiter entre les leçons πάντα de B C L P et τὰ πάντα de ℵ A; cependant πάντα paraît mieux convenir, comme expression générale déterminée ensuite par τὰ πρός. Les pronoms ἡμῖν et ἡμᾶς ont le même sens que ἡμῖν au ỳ. 1. — L'adjectif θεῖος fréquent chez les classiques, dans la littérature hellénistique, les inscriptions et les papyrus (cf. Bauer, *Wörterb.*), se rencontre seulement neuf fois dans les LXX (Ex. XXXI, 3; XXXV, 31; Job, XXVII, 3; XXXIII, 4; Prov. II, 17; Eccli. VI, 35; II Mac. III, 29; IV, 17; IX, 11). Il est souvent usité dans IV Macc. (25 fois), mais très rare dans le N. T.; en dehors de II Pet., où on le lit deux fois (ici et ỳ. 4), on ne le retrouve qu'une fois (Act. XVII, 29). Ce mot avait en soi une saveur plus ou moins panthéistique, τὸ θεῖον, ou polythéiste (cf. Kittel, *Theol. Wörterbuch*, t. III, p. 122), voilà pourquoi les auteurs bibliques semblent avoir voulu l'éviter. Cependant il a aussi un sens monothéiste. Ici, où il s'agit dans le contexte des dons de Dieu et de la participation à la nature divine (ỳ. 4), le mot convient bien : le divin pénètre dans l'humain, non par nature, mais par concession de Dieu.

L'expression θεία δύναμις est une locution de la philosophie grecque (Platon, *Leg.* III, 691e; Aristote, *Politique*, VII, 4), qu'on retrouve chez Josèphe (*Ant. jud.* IX, IV, 3; VIII, 6), saint Justin (*Apol.* I, 32), Clément d'Alex. (*Strom.* I, XX; VII, VII, G. C. S. II, 63; III, 29), dans l'inscription de Stratonice (cf. *Introd.* p. 15). Cette expression d'un hellénisme cultivé ne se trouve nulle part ailleurs dans l'Écriture.

Le pronom αὐτοῦ se comprend très bien avec le texte court du ỳ. 2, puisqu'il renvoie à un seul sujet. Le Christ, qui est Dieu et Seigneur, possède un pouvoir divin. Mayor objecte que celui qui possède le pouvoir divin semble distinct de celui qui appelle (τοῦ καλέσαντος) et dont il semble

καὶ ἀρετῇ, [4]δι' ὧν τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα

4. **T** : τιμια ημιν και μεγιστα. — **HWVM** : τιμια και μεγιστα ημιν. — **S** : μεγιστα και τιμια ημιν.

---

se servir pour nous accorder ses dons. Il entend donc αὐτοῦ de Dieu le Père et τοῦ καλέσαντος du Christ. Mais celui qui a la puissance peut bien être aussi celui qui appelle (avec *Bigg, Knopf, Wohlenberg*). — τὰ πρός : « ce qui est nécessaire pour » ; même tournure dans Lc. XIX, 42 ; XXVIII, 10 ; avec ζωήν dans Juges (XVII, 10), τὸ ζῆν dans Diodore de Sicile (XIII, 58), au sens de subsistance et avec εὐσέβειαν dans Josèphe : παιδευθέντες τὰ πρὸς εὐσέβειαν (*Ant. jud. proœm.* 2). Ici ζωή est la vie de l'âme maintenant et dans le royaume à venir, vie spirituelle et religieuse, qui vient de notre participation à la nature divine (ỳ. 4). Ce serait trop spécifier que d'entendre ζωή au sens johannique (cf. I Jo. V, 2), l'acception paraît moins spéciale. — εὐσέβεια est un mot spécifiquement hellénique, qui a pénétré peu à peu dans les milieux juifs et chrétiens, neuf fois dans les LXX, quarante-sept fois dans IV Macc., stoïcien de tendance ; dans le N. T., en dehors de Act. III, 12 et des Pastorales (dix fois), on le trouve seulement dans II Pet (ici et ỳ. 6, 7 ; III, 11). — δωρέομαι est employé au moyen au sens de l'actif (avec l'ensemble des commentateurs modernes), comme dans Gen. XXX, 20 : δεδώρηται ὁ θεός μοι δῶρον καλόν, ou Prov. IV, 2 : δῶρον ἀγαθὸν δωροῦμαι ὑμῖν. Ce verbe est rare dans les LXX (huit fois) et le N. T. (seulement ici et ỳ. 4 ; Mc. XV, 45). Le parfait indique la permanence du don reçu.

διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς rappelle ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν du ỳ. 2 et se rapporte au même sujet. Sans doute, dans le N. T. comme dans l'A., l'appel est généralement attribué à Dieu (I Cor. I, 9 ; VII, 15, 17 ; Gal. I, 6, 15 ; I Thes. II, 12 ; IV, 7 ; II Tim. I, 9 ; Hébr. V, 4 ; I Pet. I, 15 ; II, 9 ; V, 10). Cependant le Christ appelle aussi (Mt. IX, 13 et paral. ; Rom. I, 6). C'est le cas ici. Cette exégèse est fortement soutenue par les ỳ. 16-18 *infra* relatifs à la δόξα du Christ. La puissance divine de Jésus a donné aux apôtres et aux fidèles tout ce qui est nécessaire à leur vie spirituelle et religieuse et il les a gratifiés de la sorte en se faisant connaître d'eux après les avoir appelés. Dans l'ordre chronologique le Christ appelle, se fait connaître et par cette connaissance accorde ses dons. L'homme est impuissant et il reçoit (cf. II Cor. III, 5).

Au lieu de ἰδίᾳ δόξῃ leçon de ℵ A C P, *vulg. boh. sah. syr.*, on a dans B K L διὰ δόξης avec ἀρετῆς. La leçon διά peut venir d'un désir de rendre le texte plus facile ou d'une confusion entre ἰδία et διά, mais on pourrait admettre que le datif ait été choisi pour l'élégance en évitant la triple répétition de διά dans la même phrase. — ἴδιος perd souvent dans la *Koïnè* son sens de « propre, particulier » et est employé à la place du pronom personnel ou de l'adjectif possessif ; nombreux exemples dans les inscriptions et les papyrus (BAUER, *Wörterb.*). Cet usage hellénistique est généralement celui du N. T. Ici le datif pourrait signifier que le Christ a appelé

qui nous a appelés par sa propre gloire et vertu ; [4] par elles nous avons été gratifiés des précieuses et très grandes promesses, afin

à sa gloire, à sa vertu, c'est-à-dire veut faire participer à ses prérogatives ; mais on comprend mieux un datif instrumental (cf. ABEL, *Gram.* p. 199 s.) : le Christ nous a appelés par sa gloire ; on a le même sens qu'avec διά. La δόξα est la gloire divine que le Christ tient de son Père (ỳ. 17), mais qu'il possède néanmoins comme sienne et gardera éternellement (III, 18). Cette gloire s'est manifestée par les miracles durant la vie publique de Jésus (cf. Jo. II, 11), surtout lors de la transfiguration (cf. ỳ. 16-18 *infra*) et de la résurrection. Elle est celle dont parle saint Jean dans le Prologue : καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (I, 14). Chez les classiques et les anciens auteurs grecs δόξα signifie « opinion, croyance, réputation » ; les LXX ont traduit très souvent כבד par ce mot qui a pris alors le sens de « gloire, honneur » ; cette acception a passé ensuite chez les auteurs grecs (cf. KITTEL, *Théol. Wörterb.*). — ἀρετή est la vertu au sens de puissance miraculeuse, selon une acception qu'on retrouve dans les inscriptions et les papyrus (cf. BAUER, *Wörterb.*). Le Christ a appelé ses disciples non pas seulement en leur disant de le suivre, mais en les entraînant par la manifestation de sa gloire et de sa puissance. Idée profonde qui rend bien compte de l'histoire évangélique. — δόξα et ἀρετή sont nommées souvent ensemble par les auteurs grecs (nombreux exemples dans WETSTEIN) ; Diodore de Sicile (II, 45 ; III, 70 ; XVI, 80 ; XVIII, 36) place ἀρετή avant δόξα selon un ordre qui est plus naturel, cependant Plutarque (*Morale,* 535) écrit δόξα avant ἀρετή comme II Pet.

L'auteur veut montrer par l'exemple des apôtres et des communautés combien la connaissance du Seigneur est importante et féconde. C'est par elle que les destinataires de l'écrit progresseront dans la grâce et la paix. Saint Paul exhortait d'une manière analogue les Colossiens à progresser dans la connaissance de Dieu : αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ (I, 10).

4) Ce verset se présente avec de nombreuses variantes dans les manuscrits. La leçon « *per quem* » de la *Vulgate* (*Clem.* et W. W.) suppose la lecture δι' ὃν se rapportant à τοῦ καλέσαντος, on est en présence d'une correction qui veut rendre le texte plus facile. Les mots qui suivent δι' ὧν se présentent avec plusieurs rédactions : τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν (B), τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα (ℵ K L), τὰ μέγιστα καὶ τίμια ὑμῖν (A) ; même texte avec ἡμῖν (C P). La *Vulgate* a un texte composite : *maxima et preciosa nobis.* La construction τίμια καὶ μέγιστα, davantage soutenue par les manuscrits, est d'un style plus normal avec l'adjectif à l'état simple suivi du superlatif. Semblable climax se retrouve souvent chez les auteurs grecs : μέγαν τε ἔσεσθαί καὶ ἀξιολογώτατον (THUCYDIDE, I, 1), εὐτάκτους καὶ εὐοπλοτάτους (XÉNOPHON, *Hell.*, V, III, 17). Au contraire μέγιστα καὶ τίμια forment un anticlimax, tournure très rare (cf. XÉNOPHON, *Cyr.*, II, IV, 29 : δυνατωτάτων καὶ προθύμων). Entre les deux pronoms ἡμῖν et ὑμῖν la confusion est facile (cf. LIGHTFOOT sur Philé. ỳ. 6) ; la leçon ἡμῖν a pu être influencée par ἡμᾶς du ỳ. précédent aussi bien que la leçon ὑμῖν par γένησθε. Le contexte décide plutôt en faveur de ἡμῖν, car c'est l'Église (cf. ἡμῖν ỳ. 1) qui a reçu les promesses et les transmet. Nous lisons

διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

donc ἡμῖν dont la meilleure place est après τίμια (cf. Lagrange, *Crit. text.* p. 558). — La construction ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς (d'après B A C L) n'est pas claire, aussi a-t-on éprouvé le besoin de la corriger. C P : τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐπιθυμίας καὶ φθορᾶς, ℵ construit avec l'accusatif conformément à l'usage (cf. *infra* ἀποφυγόντες) : τὴν ἐν τῷ κόσμῳ ἐπιθυμίαν φθορᾶς. *Vulg. : fugientes eius quae in mundo est concupiscentiae corruptionem.* Le texte de B A C L présente de meilleures garanties à cause de sa difficulté.

Il est tout naturel de faire rapporter δι' ὧν aux mots qui précèdent, donc à δόξα et à ἀρετή (avec *Camerlinck, Mayor, Knopf, Windisch*). — ἐπαγγέλματα est un mot propre à II Pet. dans la Bible (ici et iii, 13); ailleurs l'auteur emploie ἐπαγγελία (iii, 4, 9); les deux mots sont classiques. Les promesses sont celles que Jésus a faites, surtout les promesses de la parousie et de l'avènement du royaume dont il sera bientôt question (ỳ. 11; iii, 4, 9-10; 12-13). C'est parce qu'elles sont mises en doute et même rejetées par certains (iii, 3-4) qu'on insiste sur leur valeur, en les appelant précieuses, très grandes. — μέγιστα *hapax* dans le N. T. — δεδώρηται au passif avec le sujet exprimé (ἐπαγγέλματα), plutôt qu'au moyen avec un sujet sous-entendu (θεία δύναμις, ou ὁ καλέσας). Quoi qu'il en soit, le don des promesses vient toujours du Christ. Par sa gloire et sa vertu le Christ n'a pas seulement appelé les apôtres et les fidèles, il les a aussi gratifiés de ses promesses et a garanti celles-ci.

διὰ τούτων se rapporte à ἐπαγγέλματα et non à δόξᾳ καὶ ἀρέτῃ (contre *Bengel*), ni non plus à ἡμᾶς du ỳ. 3 (contre *Wohlenberg*). Les apôtres et les premiers disciples ont reçu les promesses afin de les faire connaître, pour que par elles les nouveaux fidèles deviennent participants de la nature divine. Les promesses sont considérées comme la cause de l'union avec Dieu, car les nouveaux fidèles adhèrent à elles par la foi qu'ils possèdent en commun avec l'Église (ỳ. 1). Elles sont nommées de préférence à la foi qu'elles impliquent parce que l'auteur veut indiquer leur valeur avant d'entreprendre leur défense.

θείας cf. ỳ. 3. — L'expression θεία φύσις encore plus que θεία δύναμις est une expression de la philosophie grecque (Platon, *Critias*, 120[d], 121[a]; *Resp.* 366[c]; Xénophon, *Hell.* VII, i, 2. Aristote, *De part. anim.* iv, 10; Épicure dans Diogène Laerce, x, 97, 113). Elle devait être assez courante, car on la retrouve dans Diodore de Sicile (v, 31), Josèphe (*Contre Apion*, i, 232), dans une inscription (Dittenb. *Syll.*³, 1125, 8), plusieurs fois chez Philon (*De spec. leg.* iii, 179; M. II, 329; *De decalog.* 104; M. II, 198; etc.). Les Grecs avaient l'idée d'une participation de l'homme à la nature divine. Chez les Stoïciens cette participation n'avait qu'un sens panthéiste, qu'on retrouve chez Sénèque : [*homo*] *Dei pars est* (*Ep.* xcii, 28). Dans les religions de mystères on voulait s'unir aux dieux pour jouir de leur bonheur. Chez Platon la participation était une parenté de nature entre le νοῦς et Dieu (cf. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, p. 48-53). L'homme dans la contemplation arrivait par lui-même à reconnaitre sa nature divine. Philon remarquait bien que le νοῦς ne peut parvenir à l'union avec Dieu que si Dieu lui-même l'attire : οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνέσπασεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν (*Leg. alleg.* i, 38; M. I, 51, cité par *Knopf*). Dans le christianisme la participation est une grâce, un acte d'amour de la part de Dieu qui se communique à l'homme.

que par elles vous deveniez participants de la nature divine, vous étant soustraits à la corruption [qui est] dans le monde et [qui vient] de la convoitise.

La présence de θείας φύσεως sert d'argument à Harnack pour repousser II Pet. après 150 (*Chronologie*, I, p. 469). Mais l'idée elle-même est ancienne dans le N. T. L'auteur énonce la même doctrine que saint Jean : ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (I Jo. i, 3; cf. Jo. vi, 53-58), que l'Épître aux Hébreux : μέτοχοι γὰρ τοῦ Χριστοῦ γεγόναμεν (iii, 14), μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου (vi, 4), que saint Paul dans la théologie du corps mystique du Christ. Il exprime une idée traditionnelle dans un langage grec.

Le participe ἀποφυγόντες indique à l'aor. l'antériorité de temps par rapport au verbe principal γένησθε. Il s'agit d'une préparation négative antécédente à l'union avec Dieu. Contrairement à l'usage, bien observé dans ii, 18, 20, ἀποφεύγειν est construit avec le génitif au lieu de l'accusatif, par analogie avec certains verbes en ἀπό, ou avec φεύγειν ἀπό (Mt. iii, 7); — ce verbe est usité seulement par II Pet. dans le N. T. — φθορά dans le langage philosophique est opposé à γένεσις et désigne la dissolution de la matière (Platon, *Phaed.* 95[e]; *Resp.* 546[a]; Aristote, *Phys.* V, v, 6). On retrouve φθορά usité dans l'Écriture, comme chez les classiques, au sens de ruine, destruction (Is. xxiv, 3; Ps. cii [hébr. ciii]. 4), corruption physique (I Cor. xv, 42, 50) et aussi au sens qui ne paraît guère avoir été usité des Grecs, de corruption morale (Sagesse, xiv, 12; ici et *infra*, ii, 19). Dans Plutarque (*Morale*, 712[e]) il s'agit du viol, l'idée est autant physique que morale. L'auteur de II Pet. spécifie doublement cette corruption. Elle est dans le monde, le monde étant vraisemblablement entendu au sens péjoratif, comme *infra*, ii, 20 et souvent dans le N. T. (cf. I Jo. ii, 15); elle est en lui, comme dans son lieu et y exerce son pouvoir. — Elle est dite aussi dans la convoitise, ἐν ἐπιθυμίᾳ (sur ce mot, cf. I Jo. ii, 16), en ce sens qu'elle en vient. Comme dans I Jo. ii, 16, elle est source du mal et est mise en rapport avec le monde. Il y a opposition entre la nature divine, et la corruption morale. On ne peut participer à la première que si on a fui la seconde.

La pratique des vertus (ỳ. 5-11).

La pratique des vertus est la réponse de l'homme aux dons divins. Quand on est devenu participant de la nature divine il faut vivre en conséquence.

5 Καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν
τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, 6 ἐν δὲ τῇ γνώσει
τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν
εὐσέβειαν, 7 ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν

L'auteur énumère les vertus (ỳ. 5-7) et en montre la nécessité en même temps que les avantages (ỳ. 8-11).

5) καὶ... δέ « indique la progression de la narration..., tandis que δὲ καί marque une certaine opposition » (Abel, *Gram.* p. 346). — αὐτὸ τοῦτο est une forme adverbiale : « à cause de cela, c'est pourquoi », qu'on retrouve chez les classiques, soit comme ici au neutre singulier (Xénophon, *Anabase*, I, ix, 21), soit au neutre pluriel αὐτὰ ταῦτα (Platon, *Protagoras*, 310ᵉ). — ℵ C² placent δέ devant τοῦτο contrairement à B C K L P qui l'écrivent après; la locution adverbiale se trouve alors coupée en deux; cette leçon, vraisemblablement fautive, est à l'origine de celle de A : καὶ αὐτοὶ δὲ τοῦτο, suivie par *vulg. : vos autem.* — σπουδὴν πᾶσαν rappelle πᾶσαν σπουδήν de Jude (ỳ. 3), mais au sens ici de zèle, diligence, et non de hâte. — παρεισφέρειν est un *hapax* dans la Bible; le mot est d'un usage rare chez les Grecs. Il est usité par Démosthène au sens d'apporter un amendement à une loi (*Lept.* 88, 89, 99, 137); on le retrouve dans un papyrus de Tebtunis (Bauer, *Wörterb.*). L'expression εἰσφέρειν σπουδήν est au contraire d'un usage courant avec l'acception de « mettre tout son zèle à quelque chose, apporter toute sa bonne volonté » (Polybe, XXII, xii, 12; Diod. de Sic., i, 83; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, ix, 2; inscription de Stratonice, *Introd.* p. 15; autres inscriptions, Dittenb., *Syll.*³, 656, 10; 694, 15). Notre auteur emploie παρεισφέρειν dans le même sens. Le fidèle doit mettre tout son zèle à la pratique des vertus. — Le verbe simple χορηγεῖν signifie « être chargé d'un chœur, en faire les frais », et au sens dérivé : « donner, subvenir »; ἐπιχορηγεῖν est une forme rare qui veut dire au sens littéral : « ajouter comme chorège à ce qui a déjà été fourni » (Denys d'Hal. *Ant. rom.* x, 54). Le chorège était chargé de recruter et de payer tous les frais d'un chœur, pour son instruction et son entretien. Fonction onéreuse, mais très honorable. Le chorège, dont le chœur remportait la victoire dans les concours, recevait un prix et élevait souvent un monument dit choragique en souvenir de sa victoire, tel Lysicrate à Athènes. Au sens dérivé, ἐπιχορηγεῖν signifie « donner, ajouter » avec une idée de générosité. Il est employé deux fois dans les LXX (Eccli. xxv, 22; II Mac. iv, 9) et cinq fois dans le N. T. (ici, *infra* ỳ. 11; et II Cor. ix, 10; Gal. iii, 5; Col. ii, 19). On ne voit pas bien pourquoi ἐν est écrit à la place du datif; peut-être est-ce pour mieux marquer la connexion des vertus qui s'impliquent réciproquement.

L'auteur énumère huit vertus. La première est la foi déjà nommée (ỳ. 1); mais ici πίστις est envisagée non plus au point de vue objectif de doctrine proposée, mais au sens subjectif d'adhésion à la doctrine reçue de Jésus et communiquée aux fidèles. Elle est le fondement des autres vertus. — ἀρετήν ne désigne pas la sainteté ou la perfection, mais une vertu particulière, puisqu'il s'agit d'une énumération; vraisemblablement l'auteur a en vue

5 Et à cause de cela apportez toute diligence pour ajouter à votre
foi la vertu, à la vertu la connaissance, 6 à la connaissance la tem-
pérance, à la tempérance la patience, à la patience la piété, 7 à la
piété l'affection fraternelle, à l'affection fraternelle la charité. 8 En

l'énergie morale. — γνῶσιν n'est pas la connaissance spéculative, mais la connaissance pratique, qui fait discerner ce qui est bien. Énergie morale et connaissance sont corrélatives, l'une fait agir, l'autre dirige.

6) ἐγκράτειαν désigne l'empire sur soi-même. Ce terme est employé dans la philosophie morale grecque (Aristote, *Nic.* vii, 2 et 4; Plut. *Morale*, 1040ᶠ s.). La maîtrise de soi est une tempérance qui s'exerce surtout en ce qui concerne les plaisirs des sens, la nourriture, la boisson. Elle est nécessaire pour que la connaissance ne soit point troublée par la passion ou les excès. Tempérance et connaissance sont corrélatives. L'auteur se place surtout au point de vue de la réaction de la conduite sur les idées. Dans Gal. l'ἐγκράτεια est le dernier fruit de l'Esprit (v, 23); ici elle est opposée à l'inconduite des hérétiques (iii, 3). — ὑπομονήν est la patience dans les afflictions, le support des peines; elle fait accepter le retard de la parousie (iii, 4 ss.) qui sert d'objection aux railleurs; elle empêche qu'on se décourage dans les efforts nécessaires à la pratique de la tempérance. Elle fait persévérer. — εὐσέβειαν, cf. ỳ. 3; la piété soutient et fortifie toujours; elle est opposée ici à la mentalité des impies (ii, 6; iii, 7) et est mise spécialement en rapport avec la patience à qui elle donne sa valeur religieuse.

7) φιλαδελφίαν désigne l'amour des frères, c'est la charité envisagée dans le cadre de la communauté (cf. I Pet. i, 22); ἀγάπην est encore la charité, mais sans spécification à l'égard des uns ou des autres. Il y a une gradation dans le sens de l'universalisme. L'amour des frères ne suffit pas, il faut aimer tout homme. C'est l'enseignement du Sermon sur la Montagne (Mt. v, 43-48) et de la parabole du bon Samaritain (Lc. x, 25-37). On trouve une gradation semblable dans I Thes. iii, 12 : τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας. L'amour des frères, sur lequel les écrits johanniques insistent tant (Jo. xiii, 34, 35; xv, 12, 17; I Jo. ii, 10; iii, 14; iv, 20), a son perfectionnement dans l'amour du prochain quel qu'il soit. Alors que la foi est la base des vertus, la charité en est le couronnement. Même pensée dans Ignace d'Antioche : ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη (*Éph.* xiv, 1).

Dans le N. T. on trouve plusieurs énumérations de vertus dans le genre de celle que nous avons ici (ỳ. 5-7). On a neuf vertus dans Gal. v, 22-23; six dans II Cor. vi, 4-5; I Tim. vi, 11; quatre dans Apoc. ii, 19; la charité est nommée dans ces quatre listes, la patience dans les trois dernières, la foi dans la première et les deux dernières, la tempérance dans la première. Il est remarquable que ces listes assez divergentes s'accordent toutes sur la charité. Une inscription d'Asie Mineure du premier siècle avant Jésus-Christ qualifie un certain Hérostratos d' « homme bon, et distingué par la foi, la vertu, la justice, la piété » : ἄνδρα ἀγαθὸν γενόμενον καὶ διενένκαντα πίστει καὶ ἀρετῇ καὶ δ[ικ]αιοσύνῃ κα[ὶ] εὐσεβείαι καί... (Dittenb. *Or. inscr.* 438). Ces énumérations de vertus paraissent avoir été dans le goût du temps

ἀγάπην. [8] ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν· [9] ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα, τυφλός ἐστιν μυωπάζων, λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων. [10] διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν

9. **T** : αμαρτηματων. — **HWSVM** : αμαρτιων.

(cf. Philon, *Cherubim*, 102-104; M. I, 157; *Virt*. 182; M. II, 406; Hermas, supra, p. 2). On peut dire la même chose des énumérations de vices fréquentes dans saint Paul.

La répétition de mots qui consiste à redire dans la proposition suivante le mot qui termine la proposition précédente, est un procédé de style qu'on retrouve dans Rom. v, 3-5; viii, 30; x, 14; Jac. i, 2-3; et déjà dans Sagesse, vi, 17-19; avec sa gradation dans les idées il est conforme à la bonne rhétorique (Démosthène, *De corona*, 179; Cicéron, *Pro Milone*, xxiii; *Pro Roscio*, xxvii; cf. p. 18).

8) Les ỹ. 8 et 9 expliquent, le premier sous forme positive, le second sous forme négative, le rôle des vertus dans la vie du fidèle. La pointe est dirigée contre les hérétiques qui n'ont pas la vraie connaissance du Christ et sont dans l'aveuglement.

ταῦτα ici et ỹ. 9 se rapporte aux vertus énumérées dans ỹ. 5-7. Le sens de la phrase est conditionnel, car la pratique des vertus, qui n'est pas le fait de tout le monde (ỹ. 9), est la condition de la vie spirituelle. — ὑπάρχοντα, mieux soutenu dans les manuscrits que παρόντα, leçon de A, a le sens d' « être », comme souvent chez les classiques. — πλεονάζοντα, ce verbe est employé par les auteurs grecs avec une idée péjorative d'excès; une juste mesure étant l'idéal. A l'exception de II Cor. viii, 15, où il est une citation d'Ex. xvi, 18, ce verbe est toujours employé dans le N. T. au simple sens d'abonder et même en bonne part, comme ici, à propos de la grâce (II Cor. iv, 15), ou de la charité (II Thes. i, 3). Saint Paul, pour accentuer encore l'idée d'abondance, ajoute au verbe une préposition : ὑπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν (I Tim. i, 14). — ἀργούς, usité ici au sens de stérile comme dans Jac. ii, 20 et non de « oisif » comme dans Mt. xx, 3, 6. Les deux adjectifs ἀργούς, ἀκάρπους se complètent. — ἀκάρπους a pu être suggéré par ἄκαρπα de Jude ỹ. 12. — καθίστησιν, au sens de « rendre », selon un usage qu'on retrouve chez les auteurs grecs (Thucydide, ii, 42 : εὐλογίαν... φανερὰν καθιστάς). La proposition négative est une litote. La pratique des vertus a pour effet la fertilité spirituelle, c'est-à-dire le progrès religieux de l'âme. — εἰς... ἐπίγνωσιν indique le terme et la nature de ce progrès : acquérir une connaissance toujours plus grande du Christ. Il faut se sanctifier pour comprendre mieux ce qu'est Jésus. La connaissance de Jésus, qui est le point de départ de la vie chrétienne (ỹ. 3; cf. ii, 20), en est aussi le terme et le couronnement. Elle doit grandir comme la foi dans Rom. i, 17. On lit une pensée analogue à celle exprimée ici dans Col. i, 10 : ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ.

effet, [si] ces [vertus] sont en vous et [y] abondent, elles ne vous rendent pas stériles et sans fruit pour la connaissance de Notre Seigneur Jésus-Christ. [9] Celui, en effet, à qui elles font défaut est aveugle dans sa myopie, oublieux de la purification de ses anciens péchés. [10] C'est pourquoi, frères, faites d'autant plus diligence pour

9) A la connaissance que procure la pratique des vertus est opposé l'aveuglement auquel aboutit leur absence. On n'est pas loin de l'antithèse johannique entre la lumière et les ténèbres (I Jo. ii, 9, 11). L'image de l'aveuglement spirituel appartient à la catéchèse évangélique (Mt. xv, 14; xxiii, 16; Jo. ix, 40-41); on la retrouve dans Apoc. iii, 17.

μυωπάζων, ce verbe est un *hapax* biblique; en dehors de ce passage on ne le retrouve que dans un texte du Pseudo-Denys (*Ecclesiae hierarchia*, ii, 3). Il est donc très rare. Il vient de μυώψ et signifie « voir faiblement ». Les mots τυφλός ἐστιν qui précèdent doivent donc être entendus au sens large à moins de supposer une altération du texte; il se pourrait que τυφλός ait été introduit de bonne heure dans le texte comme la glose d'un mot rare. La traduction de la *Vulgate : manu tentans* ne rend pas le sens. Un tel fidèle est aveugle dans sa myopie, ce qui revient à dire que sa myopie ressemble à un aveuglement; son regard ne s'étend pas sur le passé, il oublie qu'il doit changer de vie et acquérir les vertus. La gnose du Seigneur lui est cachée. C'est le cas des hérétiques. L'expression périphrastique λήθην λαβών se retrouve chez les auteurs grecs (Élien, *Varia historia*, iii, 18; *Historia animalium*, iv, 35; viii, 1; Josèphe, *Ant. jud.* II, ix, 1); λήθην est un *hapax* dans le N. T. — καθαρισμοῦ désigne le baptême (avec *Windisch* contre *Spitta*), plutôt qu'une purification entendue dans un sens général. L'acception sacramentelle est très soutenue par les mots qui suivent et qui désignent vraisemblablement les fautes commises avant l'entrée dans la vie chrétienne. C'est à ce moment que le fidèle devient participant de la nature divine (ỹ. 4). — τῶν πάλαι, l'article suivi d'un adverbe est une tournure qu'on rencontre plusieurs fois dans l'épître : ὁ τότε κόσμος (iii, 6), οἱ δὲ νῦν οὐρανοί (iii, 7); elle est classique (Xénophon, *Memor*. I, vi, 14 : τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν). Nous lisons ἁμαρτημάτων avec ℵ A K, plutôt que ἁμαρτιῶν avec B C L P; car ἁμάρτημα est rare (quatre fois en dehors d'ici dans le N. T.) alors que ἁμαρτία est très fréquent (plus de 170 fois dans N. T.). On comprend mieux la substitution du mot fréquent au mot rare que l'hypothèse inverse.

10) σπουδάσατε rappelle σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες du ỹ. 5. L'auteur exhorte de nouveau et d'une manière plus pressante (διὸ μᾶλλον), tant importe la pratique des vertus pour arriver à connaître vraiment le Christ et à éviter l'aveuglement où les hérétiques sont tombés. — κλῆσιν rappelle τοῦ καλέσαντος du ỹ. 3 et peut être dû à l'influence de Jude ỹ. 1 (κλητοῖς); ἐκλογήν indique l'idée de choix. Les fidèles ont été appelés parce que choisis; la première démarche vient de Dieu le Père ou plutôt du Christ, par analogie avec τοῦ καλέσαντος (ỹ. 3). La pensée rappelle de loin Rom. viii, 28-30. La diligence

ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε. [11] οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[12] Διὸ μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν περὶ τούτων, καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ. [13] δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι, ἐφ' ὅσον εἰμὶ

a pour objet l'affermissement de la vocation; elle est une réponse à l'appel. Cet affermissement se fait évidemment par la pratique des vertus. Pour rendre le texte plus clair. A ajoute les mots διὰ τῶν καλῶν ἔργων qu'on lit aussi dans ℵ très mauvais dans ce passage (cf. LAGRANGE, *Crit. text.* p. 561), leçon reproduite dans la *Vulg. : per bona opera*.

ταῦτα se rapporte aux vertus comme dans ỳ. 8 et 9. — πταίειν « trébucher », au sens de faire une chute morale, de pécher (cf. Jac. II, 10; III, 2), peut-être réminiscence de Jude : ἀπταίστους (ỳ. 24). — οὐ μή insiste sur la négation, avec le subjonctif comme dans la *Koinè*. La métaphore de la chute prépare l'idée du ỳ. 11. Il y a un chemin à parcourir pour arriver jusqu'au royaume; le myope y trébuche, mais celui qui pratique les vertus arrive jusqu'au terme.

11) οὕτως γάρ renvoie à ταῦτα ποιοῦντες. — ἐπιχορηγηθήσεταί forme *inclusio* à la fin de la péricope avec ἐπιχορηγήσατε du début (ỳ. 5); πλουσίως insiste sur l'idée de générosité. La récompense est généreuse pour le fidèle qui sait répondre à l'appel du Christ. Les précieuses et très grandes promesses du ỳ. 4 seront accomplies en sa faveur. — εἴσοδος a toujours dans le N. T. le sens d' « entrer », jamais celui de « passage pour entrer », les deux acceptions sont classiques. — βασιλείαν n'est pas le règne, mais le royaume à venir que donne le Christ. L'expression « royaume éternel » ne se lit pas ailleurs dans le N. T., elle équivaut à celle de vie éternelle qu'on y trouve souvent. — εἴσοδος εἰς τὴν... βασιλείαν rappelle les termes de la catéchèse synoptique : εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν (Mt. VII, 21; XVIII, 3, etc.). L'entrée dans le royaume avec ἐπιχορηγεῖν éveille pour Mayor l'idée d'une procession triomphale, pour d'autres (*Spitta*, *Soden*) celle des riches ornements dont le chorège pourvoyait le chœur lors de son entrée au concours. Mais l'auteur a-t-il pensé au sens étymologique? Il est plus probable qu'il a seulement voulu indiquer la magnificence de la récompense.

INSTANCE ET VÉRACITÉ DU TÉMOIGNAGE APOSTOLIQUE (ỳ. 12-21).

L'auteur exhorte parce que d'abord le bien des fidèles est en jeu (ỳ. 12) et ensuite parce que c'est son devoir (ỳ. 13), devoir d'autant plus pressant qu'il sait sa mort prochaine (ỳ. 14) et doit pourvoir à l'avenir (ỳ. 15). La pensée, qui se réfère à l'ensemble des versets précédents (8-11), se précise, elle concerne maintenant la connaissance du Christ et celle de sa promesse touchant la parousie. L'auteur insiste sur la véracité de son témoignage : lui-même a vu le Christ (ỳ. 16), il a entendu la voix du Père lors de la transfiguration (ỳ. 17-18). Les prophéties de l'Écriture confirment le témoignage apostolique (ỳ. 19-21).

affermir votre appel et votre élection, car en agissant de la sorte vous ne trébucherez jamais. [11] [C'est] ainsi, en effet, [que] vous sera libéralement donnée l'entrée dans le royaume éternel de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

[12] Voilà pourquoi je devrai toujours vous faire ressouvenir de ces choses, bien que vous [les] sachiez et soyez affermis dans la présente vérité. [13] Mais j'estime juste, tant que je suis dans cette

12) διό se rapporte aux ỳ. 8-11, c'est pour que les fidèles pratiquent les vertus, connaissent le Christ et aient accès au royaume que l'auteur exerce son zèle — μελλήσω, de B A ℵ C P, avec le sens de « devoir » pour exprimer l'idée du futur; « je devrai faire ressouvenir » équivaut à « je ferai ressouvenir »; même tournure dans Mt. XXIV, 6 : μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους. La leçon οὐκ ἀμελήσω de K L, Oecumenius, Théophyl., est plus coulante et provient d'une correction. L'auteur veut faire « ressouvenir toujours » (ἀεί), il s'agit d'un enseignement qui demeure, celui de la présente lettre (cf. ỳ. 13). — τούτων se rapporte à ce qui vient d'être dit (ỳ. 5-11). — καίπερ εἰδότας est une formule charitable et polie par laquelle on s'excuse de répéter ce qui est su ou supposé su (cf. I Jo. II, 21). On peut reconnaître ici une réminiscence de Jude ỳ. 5 : ὑπομνῆσαι δὲ ὑμᾶς... εἰδότας ἅπαξ πάντα. — στηρίζειν, au sens propre, signifie « appuyer, fixer »; le sens figuré « affermir », connu des LXX (Eccli. V, 10; VI, 37) et fréquent dans le N. T., ne se trouve pas chez les classiques. Quant à la vérité présente, elle est celle que les apôtres ont communiquée aux fidèles après l'avoir reçue eux-mêmes du Christ; elle est opposée aux fables des faux docteurs (ỳ. 16).

13) L'auteur s'acquitte d'un devoir de sa charge. — ἡγοῦμαι « conduire » et aussi « croire, penser ». Croire juste de faire quelque chose est reconnaître un devoir à accomplir. Dans Josèphe, Moïse avant sa mort commence ses recommandations par les mêmes mots : δίκαιον ἡγησάμην (*Ant. jud.* IV, VIII, 2). — ἐφ' ὅσον comme dans Mt. IX, 15; Rom. XI, 13. — σκήνωμα, qui signifie au sens propre « tente » (Deut. XXXIII, 18), est employé au sens figuré de corps ici et au ỳ. suivant comme dans les écrits hermétiques (I, 395. cité par BAUER, *Wörterb.*), dans Tatien (*Orat. ad Graecos,* XV), Eusèbe (*H. E.* III, XXXI, 1); saint Paul emploie σκῆνος avec la même acception métaphorique, comme déjà la Sagesse (IX, 15) et de nombreux auteurs grecs (HIPPOCRATE, 269, 216; TIMÉE DE LOCRES, 100^{a}, 101^{ce}; PSEUDO-PLATON, *Axiochos,* 365^{c}-366^{a}); l'expression paraît avoir été courante chez les Pythagoriciens et les Platoniciens (textes nombreux dans WETSTEIN sur II Cor. V, 1). On la retrouve dans les écrits hermétiques (XIII, 15; cité par BAUER, *Wörterb.*). L'image est empruntée à la vie nomade : le corps est une tente où l'âme habite (cf. Jo. I, 14). La tente du nomade est vite pliée; en un clin d'œil elle est par terre (JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* p. 140); d'où l'image de la rapidité de la mort dans Is. XXXVIII, 12 : « ma hutte est arrachée, emportée loin de moi, comme une tente de berger » (trad. CONDAMIN). Avec sa tente le bédouin va de place en place

ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, [14] εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι· [15] σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι. [16] οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακο-

sans se fixer d'une manière permanente, d'où l'idée de demeure transitoire sous laquelle on habite peu de temps. C'est bien le sens qui convient ici d'après le ℣. 14. — ὑπόμνησις, action de faire ressouvenir, rappelle ὑπομιμνήσκειν du ℣. précédent.

14) Le devoir de l'auteur est d'autant plus urgent qu'il sait sa mort prochaine, c'est un testament qu'il écrit. La pensée continue de se développer dans la même image. — ταχινή... ἀπόθεσις « dépose rapide » ne signifie pas ici qu'il faut peu de temps pour mourir, comme pour plier une tente, mais que le fait d'enlever la tente viendra bientôt; ταχινός, *hapax* dans le N. T., est donc ici synonyme de prochain, comme dans Hermas : ἡ μετάνοια ταύτῶν ταχινὴ ὀφείλει εἶναι (*Sim.* VIII, ix, 4). Paul annonçait aussi à Timothée la proximité de sa fin (II Tim. iv, 6).

L'auteur mentionne une révélation du Seigneur. On ne peut guère voir ici une allusion à Jo. xxi, 18-19, où il s'agit du martyre de Pierre, mais non de l'époque qui est seule en cause dans le présent verset (avec *Mayor, Windisch, Knopf,* contre *Calmes, Bigg, Charue*). — δηλόω signifie « faire voir, faire connaître »; on ne saurait donc dire si c'est une vision ou une révélation purement intellectuelle qui est désignée. Les Actes mentionnent plusieurs révélations accordées à saint Paul avec accompagnement de vision (xvi, 9; xviii, 9; xxiii, 11; xxvii, 23). A cette tradition d'un avertissement donné à Pierre par le Seigneur on peut rattacher, comme une amplification, la légende de la rencontre de Pierre et de Jésus aux portes de Rome. A Pierre qui demande : « *Domine quo vadis* », Jésus répond : « *Venio iterum crucifigi* », l'apôtre comprend alors qu'il doit rentrer dans la ville pour y subir le martyre (Hégésippe, *Historiae*, III, ii; *C. S. E. L.* LXVI, 186; Origène, *In Johan.* xx, 12, d'après les *Actes de Paul; G. C. S.* IV, 342).

Dans les apocryphes on trouve des annonces semblables; ainsi dans les *Homélies Clémentines* (*Ep. ad Jacobum,* 2) l'auteur revendique une révélation du Christ touchant le temps de sa mort (cf. *Introd.* p. 4). On ne saurait conclure de ce fait qu'on se trouve en présence du même procédé littéraire dans II Pet.

15) Le zèle n'est pas limité à la durée d'une vie qui s'achève. L'auteur veut qu'après lui les fidèles se souviennent de ses avertissements. — δὲ καί marque une opposition avec ce qui précède; cf. καὶ δέ ℣. 5; au temps présent est opposé le temps qui suivra. La construction de σπουδάζειν avec un infinitif se rencontre chez les classiques; le futur σπουδάσω, qui est la vraie leçon, est remplacé par le présent dans ℵ et par l'impératif σπουδάσατε dans quelques minuscules, *syr. Phil. et Harcl.* — ἑκάστοτε, d'un usage classique, est un *hapax* dans la Bible. — ἔχειν est construit avec l'infinitif comme dans Mt. xviii, 25; Éph. iv, 28. — ἔξοδος est dit du départ

tente, de vous tenir en éveil dans le souvenir, [14] sachant que prochaine est la dépose de ma tente, ainsi que Notre Seigneur Jésus-Christ me l'a fait connaître. [15] Mais je ferai diligence pour qu'après mon départ vous ayez toute occasion de vous souvenir de ces choses. [16] Ce n'est pas, en effet, en suivant des fables sophistiques que

de la mort dans Sagesse (iii, 2; vii, 6), Lc. (ix, 31), Epictète (IV, iv, 38), Philon (*De virtutibus,* 77; M. II, 388); un papyrus de Londres précise : μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τοῦ βίου (77, 57, cité par Bauer, *Wörterb.*), et aussi Josèphe : ἐπ' ἐξόδου τοῦ ζῆν (*Ant. jud.* IV, viii, 2). — μνήμη usité dans les LXX se trouve seulement ici dans le N. T.; saint Paul emploie μνεία (Rom. i, 9; Éph. i, 16; etc.). L'expression μνήμην ποιεῖσθαι signifie « faire mention » (Polybe, II, vii, 12), et « se souvenir » (Job, xiv, 13; Thucydide, ii, 54); le contexte indique ce dernier sens, car τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι est en parallélisme avec ὑπομιμνήσκειν περὶ τούτων (℣. 12) et avec ἐν ὑπομνήσει (℣. 13); mais l'auteur va traiter de la parousie et τούτων dans sa pensée se rapporte plus à ce qui suit qu'à ce qui précède; le mot sert de transition.

A quoi se rapporte la sollicitude concernant l'avenir? Quelques auteurs (*Bigg, Mayor*) voient ici une allusion probable à l'évangile de Marc qu'une tradition fait écrire du vivant de Pierre (Eusèbe, H. E., II, xv); mais la présente ép'tre est postérieure à Marc; on pourrait toutefois supposer une allusion rétrospective aux préoccupations de Pierre. D'après Calmes l'auteur annonce des mesures pour assurer après sa mort le maintien de la vraie foi « soit en choisissant un successeur pour veiller à la garde du troupeau, soit en laissant par écrit la ligne de conduite que les fidèles devront suivre ». Il se pourrait plutôt que l'auteur ait simplement voulu désigner la présente lettre (avec *Bengel, Soden, B. Weiss, Knopf, Windisch*). Il doit avoir en vue, comme le montre tout ce qui suit, la réfutation des faux docteurs qui mettent en péril la foi des fidèles; or sa lettre remplit bien ce but. S'il parle au futur et non plus au présent, comme au ℣. 13 (ἡγοῦμαι), c'est parce qu'il se place par la pensée au moment où les destinataires recevront son écrit. Celui-ci est alors la recommandation suprême qui doit faire ressouvenir de l'enseignement reçu et qui restera dans l'avenir.

Plusieurs auteurs (*Camerlynck, Bigg...*) pensent que ce verset a été probablement l'occasion de quelques apocryphes se réclamant du grand apôtre : *Évangile de Pierre, Apocalypse de Pierre, Kerugma* ou *Prédication de Pierre.* C'est possible. Le fait prouverait que II Pet. était bien connue et jouissait d'une haute autorité.

16) Les fidèles doivent se pénétrer de l'enseignement donné, car cet enseignement est véridique. — σοφίζειν à l'actif signifie « rendre sage, habile » (II Tim. iii, 15) et au moyen « posséder la sagesse » (Ecclé. ii, 19), « imaginer habilement » et en mauvaise part « parler en sophiste ». L'expression μύθοις ἐξακολουθήσαντες se retrouve chez Josèphe (*Ant. jud. Procemium,* 4). L'auteur, qui a parlé au singulier (℣. 12-15), reprend maintenant la forme du pluriel

λουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν
καὶ παρουσίαν, ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος. [17] λαβὼν
γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε ὑπὸ
τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης· « ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν, εἰς

17 **HW** : ουτος εστιν *ante* εις ον. — **TSVM** : *ante* ο υιος. — **HWV** *addunt* μου *post* αγαπητος. — **TSM** *omittunt*.

(cf. ŷ. 1, 3). soit pour donner plus de solennité à ce qu'il va dire (pluriel de majesté), soit pour s'exprimer au nom des apôtres (ŷ. 17). L'enseignement qu'il donne n'est pas attaché à des fables habilement inventées. L'argumentation est dirigée contre les hérétiques; ceux-ci suivent donc des fables. Lesquelles? Quelques critiques (*Calmes*, avec doute *Windisch*) pensent à des spéculations suspectes de gnose, comme les erreurs dont parle s. Paul dans les Pastorales (I Tim. I, 4; IV, 7; II Tim. IV, 4; Tite, I, 14). Il est plus indiqué de voir ici une allusion aux erreurs des hérétiques touchant la parousie (avec *Mayor*, *Knopf*). Celle-ci était de la part des faux docteurs un objet de moquerie (III, 3-4), peut-être était elle traitée par eux de fable sophistique. On pourrait penser également que l'auteur fait allusion à des interprétations fantaisistes données par les hérétiques aux paroles du Seigneur touchant son second avènement; ils pouvaient en proposer une exégèse allégorique destructrice de la réalité, tels les docteurs asiates qui prétendaient la résurrection déjà accomplie (II Tim. II, 17, 18). Contrairement aux faux docteurs, les apôtres n'enseignent pas des fables sophistiques, quand ils font connaître la puissance et la parousie du Seigneur. — La δύναμις du Christ, déjà nommée au ŷ. 3, a été rendue manifeste au jour de la Transfiguration (ŷ. 17), comme elle le sera encore lors de la parousie avec laquelle elle est intimement liée ici comme dans Mt. XXIV, 30 : πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης. Sur le mot parousie, cf. *Com. de Jacques*, p. 120.

Les apôtres enseignent la vérité, car ils sont des témoins (cf. I Jo. I, 1-3). — ἀλλά marque opposition entre l'adhésion à des fables et cette qualité de témoin. — ἐπόπται γενηθέντες équivaut à ἐποπτεύσαντες de I Pet. III, 2. Le mot ἐπόπτης, *hapax* dans le N. T., est dit des dieux qui voient tout (PINDARE, *Nem.*, IX, 5; inscriptions, papyrus, cf. BAUER, *Wörterb.*), du vrai Dieu (II Mac. VII, 35), et des hommes. Dans les mystères d'Éleusis l'épopte était l'initié du plus haut degré, celui qui avait été admis à contempler les ἱερά (PLUT. *Alcibiade*, XXII; sur les ἱερά, cf. *infra*, p. 180). — ἐποπτεύειν a une acception mystique déjà employée par Platon pour désigner celui qui contemple (*Phaedr.* 250c). L'auteur de II Pet. entend-il s'inspirer ici du langage des mystères? On ne saurait l'affirmer. Le sens est toujours qu'on ne peut pas être plus instruit que Pierre et que les autres apôtres témoins de la Transfiguration (ŷ. 17); sur la montagne ils ont été admis, selon l'expression de Bengel, *ad intima arcana*. — Ils ont contemplé alors de leurs yeux la majesté du Christ. —

nous vous avons fait connaître la puissance et la parousie de Notre
Seigneur Jésus-Christ, mais [comme] ayant été témoins oculaires
de sa majesté. [17] Il reçut, en effet, de Dieu le Père honneur et gloire,
lorsqu'une telle voix lui fut apportée par la gloire magnifique :
« celui-ci est mon fils, mon bien aimé, en qui je me suis complu ».

μεγαλειότης deux fois seulement en dehors d'ici dans le N. T., à propos de Dieu (Lc. IX, 43) et d'Artémis (Act. XIX, 27).

17) Les ŷ. 17-18 prouvent (γάρ) ce qui vient d'être dit touchant la qualité du témoignage. Le fait de la Transfiguration est rapporté de préférence à d'autres, car la majesté que le Christ a laissé voir alors donne une idée de celle qu'il manifestera dans sa parousie. La construction du ŷ. 17 λαβών κτλ. est une anacoluthe; la phrase, brisée par la réflexion du ŷ. 18, ne se termine pas. Les mots τιμήν et δόξαν sont nommés ensemble comme dans Rom. II. 7, 10; I Tim. I, 17; Hébr. II, 7, 9; I Pet. I, 7; Apoc. IV, 9, 11; V, 12, 13, etc.; ils sont presque synonymes. Ici cependant τιμήν peut se rapporter surtout au témoignage du Père; la voix a rendu honneur au Christ quand elle a proclamé sa filiation divine; tandis que δόξαν ferait plutôt allusion à la transformation opérée alors dans l'aspect extérieur de Jésus (Mc. IX. 3 et parall.). Mais il se peut que δόξαν se rapporte à la voix au même titre que τιμήν. La construction de φέρομαι avec un datif (ἐνεχθείσης αὐτῷ) se rencontre chez les classiques qui préfèrent cependant une tournure avec εἰς, ἐπί ou πρός (Plut. *César*, I, 2 : ταύτης τῆς φονῆς ἐνεχθείσης πρὸς Καίσαρα). — τοιᾶσδε, seulement ici dans le N. T. et, selon l'usage des poètes après Homère, en relation avec ce qui suit. La voix est apportée par la gloire (ὑπό... δόξης) et non du sein de la gloire (ἀπό... δόξης, lu par *syr.*); la leçon ὑπό est soutenue par tous les onciaux et est plus difficile, donc préférable. L'expression signifie que la gloire fit entendre sa voix. On est en présence d'une abstraction juive et rabbinique pour désigner Dieu. Dans *Asc. d'Isaie* (XI, 32), *Hénoch* (XIV, 20; CII, 3), *Testaments des* XII *Patriarches* (*Lévi*, III, 4), Dieu est appelé « la grande Gloire » (cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, t. I, p. 131). Ici μεγαλοπρεπής, qui est un *hapax* dans le N. T., est plus admiratif; on peut rapprocher Hébr. I, 3 : ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς (cf. encore Hébr. VIII, 1).

L'auteur ne nomme pas la nuée d'où la voix se fit entendre, d'après les trois synoptiques (Mt. XVII, 1-8; Mc. IX, 2-8; Lc. IX, 28-36). Il s'adresse à des gens qui connaissent la catéchèse et il ne mentionne explicitement que la voix et, au ŷ. 18, la localisation sur la montagne.

Avec B P nous lisons μου après ἀγαπητός, contrairement à ℵ A C K L qui l'omettent pour harmoniser avec Mc. et Mt. — Avec B encore nous lisons les mots οὗτός ἐστιν après ἀγαπητός μου, contrairement à la masse des manuscrits qui les placent devant ὁ υἱός μου. B s'écarte de l'ordre des Synoptiques qui était dans les mémoires et qui a prévalu ici par souci d'harmonisation (avec LAGR. *Crit. text.* p. 559). La *Vulg. Clém.* harmonise plus que les autres textes en ajoutant : *ipsum audite,* toujours d'après les Synoptiques. La teneur des paroles citées par II Pet. se rapproche beaucoup

ὃν ἐγὼ εὐδόκησα, » 18 καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει. 19 καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν

18. **HWV** : τῳ αγιῳ ορει. — **TSM** : τῳ ορει τῳ αγιῳ.

---

plus de Mt. (xvii, 5) que de Mc. (ix, 7) et de Lc. (ix, 35). On lit dans Mt. : οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· ἀκούετε αὐτοῦ. Dans Mc. et Lc. les mots ἐν ᾧ εὐδόκησα manquent et Lc. a ὁ ἐκλελεγμένος au lieu de ὁ ἀγαπητός. Cette ressemblance avec Mt. est à retenir, on utilisait peut-être cet évangile dans les communautés auxquelles appartient l'auteur de II Pet.; cependant il faut noter quelques différences; outre la place de οὗτός ἐστιν, on remarque la tournure εἰς ὃν ἐγὼ au lieu de ἐν ᾧ dans Mt. devant εὐδόκησα.

18) De cet événement important qu'il vient de rappeler l'auteur se donne comme témoin (cf. *Introd.* p. 29-31). — ταύτην comme τοιᾶσδε du ỳ. 17 est emphatique; ἡμεῖς insiste sur le fait de la présence personnelle, pluriel d'auteur ou pluriel qui désigne en même temps les deux autres apôtres privilégiés, Jacques et Jean. — ἠκούσαμεν achève d'attirer l'attention sur la voix du Père plus que sur toute autre circonstance. — ἐξ οὐρανοῦ correspond à ἐκ τῆς νεφέλης des Synoptiques et ἐνεχθεῖσαν répète ἐνεχθείσης du ỳ. 17. Dans les évangiles il est dit que N. S. conduisit Pierre, Jacques et Jean à l'écart, sur une montagne que Mc. et Mt. qualifient de haute, ὄρος ὑψηλόν (Mc. ix, 2; Mt. xvii, 1). La montagne qui n'est pas désignée autrement dans les évangiles est appelée ici : « la sainte montagne »; l'expression paraît bien indiquer un certain recul dans le temps, ou du moins une réflexion de la piété. Le texte de א A insiste encore davantage sur l'idée de sainteté; ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ. Dans les *Actes de Pierre* on trouve un langage analogue : *Dominus noster, volens me maiestatem suam videre in monte sacro* (xx, éd. Lipsius, p. 67), et aussi dans les *Actes de Jean* (xc, cité par *Windisch*). L'expression a pu être suggérée par l'A. T., où Sion est plusieurs fois appelée « la montagne sainte » (Ps. ii, 6; Is. xi, 9; etc.). Philon appelle le Sinaï « la montagne divine » : τῷ θείῳ ὄρει (*Leg. all.* iii, 142; M. I, 115).

19) Le λόγος προφητικός, qu'on retrouve dans Philon (*Leg. all.* iii, 43; M. I, 95; *De plant.* 117; M. i, 347) au sens d'Écriture inspirée, désigne ici la prophétie de l'Écriture comme les γραφῶν προφητικῶν de Rom. xvi, 26. Ce sens, qu'on retrouve dans Justin (*Apol.* I, liv, 6; *Dial.* xxxix; lxx), est confirmé par le ỳ. 21 *infra*. Mais de quelle prophétie s'agit-il? Évidemment d'une prophétie concernant la parousie. L'auteur veut, en effet, démontrer que son enseignement touchant le retour du Seigneur est véridique. Cette prophétie n'est pas un oracle particulier, mais une annonce qui se dégage des textes de l'A. T. traitant de la gloire du Messie (avec *Camerlynck*, *Mayor*, *Bigg*, *Knopf*). Quand saint Pierre dans Act. iii, 20-21, parle de la rénovation de toutes choses et allègue les saints prophètes, il pense bien au temps de la parousie. L'auteur de la *Prédication de Pierre* trouvait lui aussi la parousie

18 **Et nous-mêmes, nous avons entendu cette voix apportée du ciel, étant avec lui sur la sainte montagne.** 19 **Et nous avons la parole prophétique plus solide, à laquelle vous faites bien de vous attacher, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce**

annoncée dans les écrits des prophètes soit par allégorie, soit par énigme, soit directement : ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεὶ τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρόν... καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν... ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν (d'après Clément d'Alex., *Stromates*, VI, xv; G. C. S. II, 496).

En quel sens la prophétie est-elle βεβαιότερος, plus solide, plus démonstrative? Le comparatif peut être interprété diversement. La comparaison porte probablement sur la prophétie avant et après la Transfiguration. Après cet événement la prophétie est plus solide, en ce sens qu'on en comprend mieux le sens (avec *Mayor*, *Knopf*, *Windisch*, *Vrede*, *Charue*), car on peut se faire une idée de la gloire du Christ et de sa majesté. Mais la comparaison pourrait être entre la Transfiguration et la prophétie, la prophétie étant considérée comme un argument plus solide (*Calmes*, *Bigg*). Le nous (ἔχομεν) désigne ici l'auteur et les fidèles, c'est-à-dire l'Église.

καλῶς ποιεῖτε, la rectitude de la conduite est souvent exprimée chez les Grecs par celle de la beauté (cf. Jac. ii, 8). — προσέχειν, non au sens d'être attentif (Act. viii, 6), mais de s'attacher (Hébr. ii, 1); on s'attache à une lampe en la suivant dans la nuit. Les fidèles sont attachés à la parole prophétique et ils font bien; leurs dispositions sont reconnues bonnes. La prophétie est pour eux comme une lampe, comme un de ces petits vases de terre cuite dont on se servait pour éclairer les maisons et qu'on a retrouvés en si grand nombre dans les fouilles. Philon, dans une métaphore grandiose, appelle les lois « des astres qui amènent l'aurore dans l'âme » ἀστέρας... ἐν ψυχῇ φωσφοροῦντας (*De decal.* 49; M. II, 188). Le Psalmiste avait déjà dit que la loi était une lumière (Ps. cxix, 105). — αὐχμηρός « desséché », d'où « malpropre, malheureux, triste, sombre ». Suidas explique le mot par στυγνὸν ἢ σκοτεινόν « triste ou obscur » (cité par *Mayor*); *hapax* biblique. Le sens de « obscur » ne se trouve pas avant II Pet. et *Apoc. de Pierre* (21). — ἕως οὗ est une forme de la *Koinè* (cf. Luc, xv, 8; xxii, 18) pour ἄχρις οὗ « jusqu'à ce que »; l'expression se rapporte à προσέχοντες plutôt qu'à φαίνοντι, car elle commande les deux propositions suivantes. — διαυγάζειν « briller à travers, commencer à poindre »; Polybe : ἅμα τῷ διαυγάζειν « avec le point du jour » (III, civ, 5); *hapax* biblique. — φωσφόρος est l'étoile du matin qui amène la lumière (Timée de Locres, 96e 97a; Plut. *Mor.* 430a, 601a, 889a, cités par Bauer, *Wörterb.*), encore *hapax* biblique. L'Apocalypse appelle l'astre du matin ἀστὴρ πρωϊνός (ii, 28; xxii, 16). Le texte latin l'appelle *Lucifer*; par suite d'une exégèse fautive d'Is. xiv, 12, ce nom a été peu à peu réservé à Satan. Ici le jour est nommé avant l'étoile, contrairement à l'apparence astronomique et à l'usage des poètes classiques : Ovide : *praevius Aurorae Lucifer ortus erat* (*Heroid.*, xviii, 112; cité par

αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν· [20] τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται· [21] οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη προφητεία ποτέ, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι.

21. **THW** : απο θεου ανθρωποι. — **S** : αγιοι απο θεου ανθρωποι. — **V** : αγιοι θεου ανθρωποι. — **M** : θεου ανθρωποι.

Mayor avec d'autres textes). L'image employée ici est très jolie; on s'attache à la prophétie, comme à une lampe qui éclaire dans l'obscurité en attendant le jour, et ce jour qui brillera dans les cœurs est celui de la parousie.

20) τοῦτο πρῶτον indique l'importance de ce qui va être dit. — γινώσκοντες est parallèle à προσέχοντες et fait partie de la même construction. — πᾶσα... οὐ = οὐδεμία. Même expression *infra*, III, 3. Dans les écrits néotestamentaires γραφή est toujours employé comme une désignation de l'A. T.; la prophétie de l'Écriture est donc celle de l'A. T., la prophétie par excellence, sur laquelle argumentaient les chrétiens, à la suite du Sauveur et des apôtres; elle rappelle ici προφητικὸν λόγον du ỳ. 19, mais avec une acception plus générale. — ἐπίλυσις signifie l'action d'échapper, de délier, d'où « solution, explication » à propos de choses difficiles (cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Quaest. pyrrh.* II, XXII, 246), « interprétation » à propos de songes (HÉLIODORE, I, 18; AQUILA, Gen. XL, 8), de paraboles (HERMAS, *Sim.* V, V, 1). Ce mot est un *hapax* biblique. — ἰδίας est diversement entendu. Quelques auteurs anciens l'interprètent du prophète lui-même : l'hagiographe parle au nom de Dieu et ne dit pas ses idées propres. Bède : « *hoc primum intelligere debent, quia nullus prophetarum sanctorum propria sua interpretatione populis dogmata vitae predicavita, sed quae a Domino didicerant, haec suis auditoribus agenda commendabant* ». Mais le ỳ. 21 contient lui-même un parallélisme antithétique (οὐ γὰρ.. ἀλλά) dont le premier membre exprime l'idée retrouvée ici par cette exégèse. L'auteur dirait donc deux fois la même chose. Aussi les modernes préfèrent-ils généralement entendre ἰδίας ἐπιλύσεως des lecteurs. On ne doit pas interpréter la prophétie d'une manière arbitraire, de son propre chef (*Bigg, Knopf, Windisch, Charue*). Elle a un sens qui s'impose à l'homme et ne dépend pas de sa fantaisie. L'auteur suppose que le sens est clair; mais dans le cas contraire, s'il y a discussion, qui donnera l'interprétation exacte? Ce ne sera pas une exégèse personnelle; la tradition et, en définitive, l'Église, se trouvent donc implicitement indiquées. L'argumentation est dirigée toujours contre les faux docteurs qui entendaient « la parole prophétique » à leur façon (cf. ỳ. 19). On les accuse plus loin de torturer l'Écriture pour leur propre perte (III, 16).

Les paroles suivantes du Concile de Trente (session IV) s'inspirent du présent verset et en sont le développement : « *Nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum... s. Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia..., ipsam Scripturam sacram interpretari audeat* » (DENZ. n° 786).

que le jour commence à poindre et que l'étoile du matin se lève dans vos cœurs; [20] sachant avant tout qu'aucune prophétie de l'Écriture n'est [susceptible] d'une interprétation privée, [21] car la prophétie n'est jamais venue d'une volonté humaine, mais [c'est] portés par l'Esprit Saint que les hommes ont parlé de la part de Dieu.

21) La raison de ce qui vient d'être dit est apportée (γάρ). — ἠνέχθη rappelle ἐνεχθείσης du ỳ. 17 et ἐνεχθεῖσαν du ỳ. 18. Ce n'est pas de leur volonté propre, d'eux-mêmes, que les hommes, c'est-à-dire les prophètes, ont prononcé leurs oracles; mais ils ont parlé sous la motion de l'Esprit-Saint : φερόμενοι, portés, conduits par lui. Nous lisons ἀπὸ θεοῦ avec B P de préférence à ἅγιοι θεοῦ de ℵ K L ou à ἀπὸ θεοῦ ἅγιοι de C, qui paraissent être des corrections. Les mots ἀπὸ θεοῦ après ἐλάλησαν insistent sur le caractère divin des paroles. L'expression est équivalente à celle de Act. III, 21 : ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν, ou de II Tim. III, 16 : πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος. Dans l'A. T. les faux prophètes, par opposition aux vrais, sont dits parler selon leur propre cœur et non selon la bouche du Seigneur : ἀπὸ καρδίας αὐτῶν λαλοῦσιν καὶ οὐκ ἀπὸ στόματος Κυρίου (Jér. XXIII, 16; cf. Ez. XIII, 3). Si les Juifs ne s'entendaient pas sur la composition exacte du Canon, ils tenaient pour une vérité essentielle que les livres qui en faisaient partie étaient divins. « Les Écritures, et tout spécialement la Tôrâ, sont tenues pour la parole de Dieu : il les a comme dictées; les divers modes de citer traitent les textes bibliques comme s'ils étaient prononcés par Dieu lui-même » (BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien*, t. I, *Les Écritures inspirées*, p. 259; cf. STRACK-BILL. III, 769; IV, 435-451). Josèphe tient pour prophètes les auteurs des livres saints, car ils écrivent sous le souffle de Dieu (*Contre Apion*, I, 7 et 8). Philon va plus loin; selon la conception platonicienne de la mantique, il considère le prophète comme passif; ce n'est pas lui qui parle, mais un autre, à son intelligence se substitue l'Esprit de Dieu : προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου... — ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον... — ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν (*Quis rer. div. haer.* 259, 264, 265; M. I, 510, 511; cité par *Windisch;* cf. FREY, *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, R. B. 1916, p. 494 et ss.). C'est au concept de Philon que se rattache une opinion exagérée sur l'état passif de l'écrivain inspiré. Dans II Pet. l'auteur inspiré garde sa personnalité; c'est bien lui qui parle, mais de la part de Dieu et porté par l'Esprit.

La prophétie, comme la voix du Père lors de la transfiguration, atteste la véracité de l'enseignement apostolique touchant la parousie. Arrivé à ce point du développement de sa pensée, le rédacteur de l'épître abandonne momentanément la question du retour du Seigneur, qu'il reprendra plus loin (III, 1-10), et se lance dans une diatribe contre les faux docteurs qui ne croyaient pas à ce retour (II). Toute cette diatribe est sans relation directe avec l'erreur sur la parousie.

II, [1] Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται
ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας, καὶ τὸν ἀγοράσαντα
αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν· [2] καὶ
πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις, δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας

DIATRIBE CONTRE LES FAUX DOCTEURS (II).

Cette longue péricope peut se subdiviser en trois parties : l'auteur dénonce les faux docteurs (ỳ. 1-3); il les montre sous le coup de la justice divine (ỳ. 4-11), et fait connaître leur conduite (ỳ. 12-22). Elle présente de grandes ressemblances avec l'épître de saint Jude; on trouve les mêmes mots, les mêmes phrases, les mêmes idées dans le même ordre. Pour nous, il n'y a aucun doute : c'est II Pet. qui dépend de Jude (cf. *Introd.* p. 18-24).

1° *Les faux docteurs sont dénoncés* (ỳ. 1-3).

Il est d'abord parlé au futur de leur venue (ỳ. 1), de leurs ravages (ỳ. 2) et leur recherche du profit (ỳ. 3[a]). Soudain le ton change : le châtiment des faux docteurs est prêt, car eux-mêmes sont en pleine activité (ỳ. 3[b]).

II, 1) δὲ καί marque opposition avec ce qui précède (cf. I, 5). Aux vrais prophètes dont il vient d'être parlé (I, 21), sont opposés les faux. Tous les mots en ψευδο indiquent la fausseté, la contrefaçon. Le pseudoprophète est celui qui se prétend inspiré de Dieu, mais ne l'est pas. Le terme est employé par les LXX comme traduction de נָבִיא (Zach. XIII, 2; Jer. VI, 13, etc.). Les faux prophètes dans l'A. T. flattaient le peuple et les princes; ils les égaraient. Jérémie et Ézéchiel ont prononcé contre eux des réquisitoires terribles (Jer. VI, 13-15; XIV. 13-15; XXIII, 9-40; XXVIII; XXIX, 8-9, 21-32; Ez. XIII). Avant eux Isaïe leur reprochait des excès de boisson (XXVIII, 7) et Michée leur recherche du gain (III, 11). — ἐν τῷ λαῷ, le peuple désigne Israël d'après la distinction habituelle chez les Juifs entre le peuple (ὁ λαός) et les nations (τὰ ἔθνη), cf. Lc. II, 32; Act. XXVI, 17, 23. Ce langage indique un auteur Juif.

ψευδοδιδάσκαλοι, *hapax* biblique, et premier usage connu de ce mot. Les pseudomaîtres, comme les faux prophètes, s'arrogent une mission qu'ils n'ont pas reçue; ils disent le mensonge. — ἐν ὑμῖν désigne les communautés auxquelles la présente lettre est adressée. L'Église avait ses didascales qui enseignaient les fidèles et jouissaient de charismes (I Cor. XII, 28; Rom. XII, 7; Eph. IV, 11; cf. ALLO, *La première épître aux Corinthiens,* p. 335-339). Par réaction contre certains abus Jac. recommande de ne pas rechercher cet office (III, 1).

οἵτινες est employé au sens du pronom relatif conformément à un usage de la *Koinè*, comme dans les papyrus et d'autres passages de la Bible (cf. ABEL, *Gram.* p. 140). — παρεισάγειν est un *hapax* du N. T. — αἵρεσις signifie : « choix, manière de penser, de vivre, préférence pour une école », d'où « école, secte, hérésie ». Le sens dérivé n'est pas toujours péjoratif : κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας (Act. XXVI, 5). On le trouve déjà pris en mauvaise part dans une inscription grecque du II[e] s. av. J.-C. : γίνωνται δὲ καὶ ἄλλοι ζηλωταὶ τῆς αὐτῆς αἱρέσεως (DITTENB. *Syll.*. [3], 675, 25, cité par BAUER, *Wörterb.*).

II, [1] Certes, il y a eu des pseudoprophètes dans le peuple, de
même aussi parmi vous il y aura des pseudomaîtres qui introdui-
ront des sectes de perdition, reniant le Maître qui les a rachetés,
amenant sur eux une prompte perdition. [2] Et beaucoup suivront
leurs débauches; à cause d'eux la voie de la vérité sera blas-

Il ne s'agit pas ici seulement de sectes qui divisent les fidèles comme à Corinthe (I Cor. XI, 19), mais d'erreurs pernicieuses (ἀπωλείας, génitif de qualité) que les pseudomaîtres répandent dans les communautés et qui mènent à la perdition.

Parmi les erreurs propagées, une est immédiatement indiquée. — καί détache une partie de la phrase pour la mettre en relief et équivaut à « surtout » (cf. ABEL, *Gram.* p. 340). La grande erreur est de renier le Maître. L'expression τόν... δεσπότην ἀρνούμενοι correspond à τὸν μόνον δεσπότην... ἀρνούμενοι de Jude ỳ. 4, où vraisemblablement δεσπότην se rapporte au Christ (cf. p. 297). Ici encore c'est bien du Christ qu'il s'agit et non du Père (contre *Mayor*), car c'est le Christ qui rachète (Gal. III, 13; Apoc. V, 9; cf. Mc. X, 45; I Tim. II, 6). L'image du rachat vient de l'état social et exprime la libération, le salut. Il est grave de renier celui dont on a reçu un si grand bien. Il se pourrait que l'auteur ait remplacé καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν de Jude (ỳ. 4) par ἀγοράσαντα αὐτούς, afin de donner à la pensée un tour plus expressif. Mais en quoi consiste cette négation du Maître? Le seul grief que l'auteur relève dans sa diatribe est la mauvaise conduite des faux docteurs. On pourrait donc penser à une négation pratique par le péché. Mais, en fait, si l'auteur attaque les faux docteurs, c'est à cause de leur erreur de la parousie (I, 16; III, 4 ss.). Il écrit pour combattre cette erreur, c'est donc à elle qu'il pense ici. Rejeter le second avènement du Seigneur, n'est-ce pas renier le Seigneur lui-même qui l'a annoncé et promis? La punition d'une erreur de perdition (ἀπωλείας) ne peut être que la perdition (ἀπώλειαν). Celle-ci est dite prochaine, le châtiment ne tardera pas (cf. ỳ. 3). — ἐπάγοντες ἑαυτοῖς est une forme périphrastique qui remplace le moyen peu usité dans la *Koinè*. L'*Apocalypse de Pierre,* que quelques critiques font dépendre à tort de II Pet. (F. SPITTA, *ZntW.* 1911, p. 237 ss.), parle un langage semblable; cf. *Introd.* p. 3.

2) L'exemple des faux docteurs sera contagieux. Beaucoup de fidèles se laisseront entraîner à leur suite. Le pluriel ἀσελγείαις indique des impudicités de diverses sortes qui ne sont pas précisées. L'auteur dans sa diatribe revient continuellement à l'idée de ces désordres de la chair pratiqués par les hérétiques (ỳ. 7, 10, 12, 14, 18, 19, 22; cf. III, 3, 17), tout comme Jude (ỳ. 4, 7, 8, 13, 16, 18, 23) qui accuse les faux docteurs de changer la grâce en licence εἰς ἀσέλγειαν (ỳ. 4). On remarquera l'emploi du même mot ἀσέλγεια.

δι' οὓς se rapporte à πολλοί. La conduite est une marche devant Dieu, d'où l'acception métaphorique de ὁδός au sens moral et religieux. Dans les Actes « la voie » désigne la religion chrétienne (IX, 2; XIX, 9; 23; XXII, 4; XXIV, 14, 22); on a aussi « la voie du Seigneur » (XVIII, 25), « la voie du salut » (XVI, 17), avec le même sens et en plus l'idée que cette religion vient du

βλασφημηθήσεται· 3 καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύσονται. οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ, καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει. 4 εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειροῖς ζόφου ταρταρώσας

Christ ou assure le salut. Ici « la voie de vérité » est la religion considérée en tant que possédant la vérité. Il y a sans doute une pointe contre les faux docteurs. Les nombreux fidèles qui pécheront à l'exemple de ces derniers sont cause de blasphèmes, de paroles injurieuses et impies proférées contre la religion qu'ils devraient pratiquer. En effet, les gens qui sont en dehors de la communauté, en l'occurrence les païens, jugent la religion d'après la vie de ses fidèles. Cela est toujours vrai. Saint Paul faisait valoir ce motif pour exciter à la pratique des vertus (Tite, II, 5; cf. Rom. II, 23-24). Ce thème se retrouve déjà dans Isaïe, LII, 5 (d'après LXX); le prophète reproche aux Israélites infidèles de faire blasphémer le nom de Dieu parmi les nations : δι' ὑμᾶς διὰ παντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

3) L'auteur revient aux faux docteurs; à la débauche ils ajoutent l'amour du profit. — πλεονεξία signifie « gain, avantage », et par extension « cupidité, avarice »; ce sens péjoratif qu'on retrouve chez les classiques, dans Philon et les papyrus (Bauer, *Wörterb.*), est toujours celui du N. T. — πλαστός, « modelé, façonné », d'où au sens métaphorique « simulé, feint », notamment à propos du langage (Hérodote, I, 68) ou d'écrits (Josèphe, *Vie*, 65); *hapax* biblique. — ἐμπορεύεσθαι, « voyager pour affaire, se livrer au commerce » (Jac. IV, 13). Les faux docteurs exploiteront les fidèles et s'enrichiront à leurs dépens. Les paroles feintes font allusion à des discours flatteurs, à des promesses fallacieuses, dont ils se serviront pour faire valoir leur doctrine. L'auteur reviendra plus loin (℣. 15) sur l'amour du gain. On sait avec quel soin saint Paul évitait tout ce qui aurait pu paraître un avantage matériel (I Cor. IX, 1-18; II Cor. XII, 13; etc.); lui aussi dénonce ceux qui frelatent la vérité par amour du lucre (I Tim. VI, 5).

Soudain l'auteur parle au présent (ἀργεῖ, νυστάζει), de même dans la suite ℣. 9, 14, 18, 19; III, 6-13. Le style prophétique des ℣. 1-3a (de même *infra*, III, 3-5) n'est donc qu'un genre littéraire. L'auteur a en vue une situation présente; le futur n'est qu'un voile transparent de l'actualité. Les faux docteurs agissent depuis longtemps. — κρίμα est employé au sens de condamnation, comme dans Jude ℣. 4; ἔκπαλαι, seulement ici et III, 5 dans la Bible, se retrouve chez Philon, Josèphe, Plutarque, car les adverbes composés qui sont rares chez les classiques, sont au contraire fréquents dans le grec hellénistique. — ἀργεῖ, *hapax* néotestamentaire. Depuis longtemps la condamnation des faux docteurs ne chôme pas, c'est-à-dire : depuis longtemps la justice divine s'est prononcée sur leur châtiment. La fin du verset reprend sous une autre image ce qui vient d'être dit. La perdition déjà nommée au ℣. 1 *supra*, est ici personnifiée comme la condamnation. L'activité des faux docteurs pourrait faire croire aux fidèles que la justice divine manque de vigilance. Il n'en est rien : la perdition des pseudodidascales ne sommeille pas, elle est prête à fondre sur eux.

L'expression τὸ κρίμα ἔκπαλαι est à rapprocher de Jude ℣. 4 : οἱ πάλαι προγε-

phémée. 3 Et par cupidité ils trafiqueront de vous avec des paroles trompeuses, eux dont la condamnation depuis longtemps ne chôme pas et dont la perdition ne sommeille pas.

4 Si, en effet, Dieu n'a pas épargné les anges qui ont péché,

γραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα. On est en présence de la même menace de châtiment, avec omission de τοῦτο qui fait difficulté dans Jude, et alors que dans Jude les accusations de licence (ἀσέλγεια) et de négation du Maître viennent après l'annonce du châtiment, dans II Pet. ces mêmes accusations de négation du Maître (℣. 1) et d'impudicité (℣. 2) sont nommées avant, ce qui est plus logique. Ces rencontres de mots et d'idées sont d'autant plus suggestives que la ressemblance entre les deux écrits va aller s'accentuant.

2e *Les faux docteurs sont sous le coup de la justice divine* (℣. 4-11).

« La conduite que Dieu a toujours tenue à l'égard des impies est une garantie pour l'avenir » (*Calmes*). Trois exemples de grands coupables sévèrement châtiés sont apportés : les anges (℣. 4), la génération du déluge (℣. 5), Sodome et Gomorrhe (℣. 6). Par contre Dieu bénit et sauve les justes, tels Noé (℣. 5), Lot (℣. 7-8). Dieu exerce envers tous une juste rétribution (℣. 9); voilà pourquoi les faux docteurs seront punis (℣. 10-11). Les ℣. 4-8 forment une protase et les ℣. 9-10a une apodose.

4) Les anges qui ont péché sont bien les mêmes que ceux nommés dans Jude ℣. 6; cette identité ressort de la dépendance qui existe entre les deux épîtres, — ἀγγέλων sans article, car ces anges sont bien connus. Jude glisse au ℣. 6 sur la nature de leur péché, il se contente de dire qu'ils ont quitté leur charge et abandonné leur demeure. L'auteur de II Pet. est plus laconique encore, il dit seulement que les anges ont péché. Après la mention de la chute, vient, comme dans Jude, celle du châtiment. La Genèse (VI, 1-4) ne parle pas de la punition des anges, mais la tradition juive insistait beaucoup sur cette punition (cf. Jude, ℣. 6-7).

Le σειρός était un vase pour conserver le blé (Démosthènes, p. 101, 1; p. 135, 27) et aussi un silo; Varron : *quidam granaria habent sub terris, uti speluncas, quas vocant* σειρούς (*Res rusticae*, I, 60); *hapax* biblique. — ζόφου est un génitif de qualité. Ces silos ténébreux correspondent à la prison souterraine et à l'abîme où sont enfermés les anges coupables d'après le livre d'*Hénoch* (X, 12; XVIII, 11-XIX, 1; LXXXVIII, 1), et à la prison de Satan durant le millénaire dans l'Apocalypse (XX, 7). Au lieu de σειροῖς, leçon de B A C (et ℵ σιροῖς), on lit σειραῖς dans K L P., Oecumenius, Théophylacte et plusieurs Pères, leçon suivie par *vulg.* (*rudentibus*), *boh. syr.* Le mot σειραῖς correspondrait tout à fait à δεσμοῖς de Jude (℣. 6); mais alors que les ténèbres conviennent bien aux silos du Tartare, on ne voit pas leurs rapports avec des chaînes ou des liens. La Sagesse, il est vrai, parle des pécheurs enchaînés par les ténèbres, en ce sens qu'ils en sont prisonniers : ἄνομοι, δέσμιοι σκότους (XVII, 2); elle pousse même la métaphore jusqu'à parler d'une chaîne de ténèbres : μιᾷ γὰρ ἁλύσει σκότους πάντες ἐδέθησαν (XVII, 18). On pourrait donc

παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους, 5 καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας, 6 καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας [καταστροφῇ] κατέ-

6. **TWSVM** : καταστροφη. — **H** *omittit.* — **HW** : ασεβεσιν. — **TSVM** : ασεβειν.

---

hésiter entre les deux leçons; σειραῖς est plus difficile, mais bien étrange pour être adoptée; σειροῖς est un terme rare auquel on a substitué sans doute un mot plus connu (avec LAGRANGE, *Crit. text.*, p. 559). — Le verbe ταρταρόω n'a pas été retrouvé ailleurs; on rencontre le composé καταταρταρόω SEXTUS EMPIRICUS : ὁ Ζεὺς τὸν Κρόνον κατεταρτάρωσεν (*Quest. pyrrh.*, III, XXIV, 210). Le Tartare est nommé trois fois dans les LXX (Job, XL, 15; XLI, 23; Prov. XXIV, 51); il est nommé aussi par Josèphe (*Contre Apion*, II, 33), Philon (*De exsecr.* 152; M. II, 433), le traducteur grec d'*Hénoch* (XX, 2). Il était originairement le lieu de la punition des géants. Dans Gen. VI, 1-4, les géants sont nommés à propos de l'union des *benê Élohim* avec les filles de l'homme. Quel que soit le lien imaginé par l'exégèse judaïque entre la légende grecque des géants et la chute des *benê Élohim* (cf. *Hénoch*, VI ss.), il faut noter une différence théologique essentielle : alors que Zeus combat avec les Titans, Dieu par sa toute-puissance et sans aucune lutte précipite les mauvais anges dans un lieu de supplice.

Les anges coupables sont tenus en réserve pour le jugement; ils sont enfermés en attendant une condamnation plus sévère et définitive. Nous lisons τηρουμένους avec B C K L P plutôt que κολαζουμένους τηρεῖν, leçon de ℵ A qui paraît être une harmonisation avec le ỳ. 9. Comme dans Jude on a deux perspectives de châtiment, l'une présente, l'autre à venir. Les mots σειροῖς ζόφου... παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους sont parallèles à Jude : εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν (ỳ. 6). Le jugement est le même, quoique II Pet. omette la mention du grand jour. On a le même verbe τηρεῖν, la même mention des ténèbres (ζόφος). La situation actuelle des mauvais anges est un temps d'attente; aussi II Pet. omet ἀϊδίοις qui fait difficulté dans Jude. D'autre part la phrase de II Pet. avec παρέδωκεν est plus coulante.

5) L'auteur intercale l'exemple du déluge entre ceux des mauvais anges et des villes coupables qui se suivent dans Jude. La Genèse met en rapport le déluge et la chute des *benê Élohim*. Le péché de ceux-ci a causé un tel désordre dans le monde que Iahvé décide d'exterminer l'humanité. Le second exemple dans II Pet. vient donc bien après le premier. L'auteur, qui a connu la *Prima Petri* (cf. *infra*, III, 1), peut se la rappeler ici, mais dans une perspective différente. Il ne s'agit plus de l'incrédulité (I Pet. III, 20), mais du châtiment.

οὐκ ἐφείσατο, ἀλλά reprend la construction et l'expression du ỳ. 4. — ἀρχαίου κόσμου, sans l'article, comme souvent dans II Pet. Le déluge est un partage des temps. En Chaldée, comme dans la Bible, il y avait les gens antérieurs et postérieurs au cataclysme. Il résulte de III, 6-13 *infra* qu'il y a comme trois mondes successifs : le monde ancien qui finit au déluge, le monde nouveau

mais les a livrés aux silos ténébreux du Tartare, afin de les mettre en réserve pour le jugement; 5 et [s]'il n'a pas épargné l'ancien monde, mais a gardé Noé prédicateur de la justice, lui huitième, quand il a amené l'inondation sur un monde d'impies; 6 et [s]'il a

qui est venu après et dure encore et le monde futur qui suivra la parousie. — ἀλλά n'introduit pas comme au ỳ. précédent la mention du châtiment, mais un exemple de miséricorde; le châtiment apparaît seulement dans une proposition incidente. La bonté de Dieu à l'égard du juste fait ressortir sa sévérité à l'égard du pécheur impénitent. L'auteur de II Pet. est plus nuancé que Jude qui ne donne pas d'exemple de miséricorde; il présente d'une manière plus complète la justice de Dieu.

Noé est appelé le huitième. Dans I Pet. III, 20, il est dit que huit personnes ont été sauvées dans l'arche. Ce comput vient de l'addition de Noé, de ses trois fils et des quatre épouses; en effet Noé et ses fils sont présentés dans la Genèse comme monogames (VI, 18; VII, 7, 13) et les enfants de Noé comme ayant eu de la famille seulement après le déluge (cf. IX, 18-19). On comprend bien ainsi que dans I Pet. huit personnes soient sauvées. De même dans Irénée (*Adv. Haer.* I, XVIII, 3). Ce chiffre huit s'imposait et l'auteur de II Pet. a écrit ὄγδοος sans se préoccuper du rang de Noé dans l'arche, pour dire simplement sans doute que Noé a été sauvé en plus de sept personnes.

Noé prédicateur est une donnée de la *haggada* à laquelle I Pet. III, 20 fait allusion. — κῆρυξ, ici et I Tim. II, 7; II Tim. I, 11, dans le N. T. La Bible, à part les épîtres de Pierre, ne parle pas d'une prédication de Noé; Mt. XXIV, 38-39 l'ignore tout à fait. Mais cette prédication était une donnée courante dans le Judaïsme. Josèphe dit que Noé exhorta les descendants des anges et des filles de l'homme à changer de conduite (*Ant. jud.* I, III, 1); d'après les *Oracles sibyllins* Noé prêcha la pénitence pour que tous soient sauvés, un grand discours est mis sur ses lèvres (I, 129; 150-198). Rabbi Abba ben Kahana disait que Noé avait été le messager de Dieu à la génération du déluge (*Bereschith Rabba*, XXX, 18; STRACK-BILL. III, 769). On retrouve la même idée dans des écrits chrétiens anciens (I *Clem.* VII, 6 ; IX, 4; THÉOPHILE, *Ad Autol.* III, 19); d'après l'*Apocalypse de Paul*, Noé prêchait sans cesse, mais les gens se moquaient de lui (TISCHENDORF, *Apoc. apocryphae*, p. 68). Dans le présent verset Noé est prédicateur de la justice, c'est-à-dire il prêche en vue de la conversion. Camerlynck paraît croire à la réalité historique de cette prédication : *hoc in V. T. non explicite refertur, sed e narratione genesiaca diluvii rite colligi poterat, ceteroquin traditio judeorum idem docebat.* On peut très bien supposer que l'auteur fait allusion à une idée admise de son temps en vue d'en tirer un enseignement, mais sans faire de cette idée l'objet d'une affirmation. L'auteur se réfère à la *haggada*, comme Jude à l'*Ascension de Moïse* et à *Hénoch* (cf. p. 309 s., 320 s.).

κατακλυσμός, qui signifie inondation (PLAT. *Leg.* 677[a]), est toujours employé dans le N. T. au sens de déluge (ici et Mt. XXIV, 38, 39; Lc. XVII, 27); avec ἐπάξας l'expression vient sans doute des LXX dans Gen. VI, 17 : ἐγὼ δὲ ἰδοὺ ἐπάγω τὸν κατακλυσμὸν ὕδωρ ἐπὶ τὴν γῆν.

κρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβέσιν τεθεικώς, 7 καὶ δίκαιον Λὼτ καταπονού-
μενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσατο, — 8 βλέμ-
ματι γὰρ καὶ ἀκοῇ ὁ δίκαιος ἐγκατοικῶν ἐν αὐτοῖς ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν
δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν, — 9 οἶδεν κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ

8. **TWSVM** : ο δικαιος. — **H** : δικαιος

---

6) Troisième exemple qui correspond au second de Jude (ỳ. 7). — Σοδόμων, Γομόρρας sont des génitifs d'apposition, comme *Urbs Romae*. Le mot πόλεις fait pléonasme, il paraît avoir été suggéré par Jude qui, après Sodome et Gomorrhe, mentionne « les villes d'alentour ». — τεφρώσας est un *hapax* biblique; chez les classiques τεφρόω qui est rare signifie « réduire en cendre », ainsi à propos de l'éruption du Vésuve dans Dion Cassius (LXVI, p. 1094) ou à propos du feu : τεφρώσας γυῖα Λημναίῳ πυρί (LYCOPHRON, 227 ; cf. THÉOPHRASTE, *De igne*, 20). Bailly indique aussi le sens de « couvrir de cendres ». La Genèse ne mentionne pas de pluie de cendre, mais une pluie de soufre et de feu (XIX, 23-28); cependant Philon parle de cendres qui demeurent encore (*De Abrah.* 139; M. II. 21; *De ebri.* 222 ss.; M. I, 391; *Vita Mosis*, II, 56; M. II, 143, cités par *Windisch*), et Strabon appelle « terre de cendre » la région de la mer Morte, γῆ τεφρώδης (XVI, II, 44). L'acception « réduire en cendre » est celle qui convient le mieux, à cause des données traditionnelles sur la destruction des villes coupables.

La leçon καταστροφῇ qu'on lit dans ℵ A C² K L *vulg. syr.* est omise par B C, *boh*, elle est rejetée par le P. Lagrange comme une surcharge (*Crit. text.* p. 559).

ὑπόδειγμα est en apposition à πόλεις. La leçon ἀσεβεῖν de ℵ A C K L *vulg.* a été sans doute suggérée par μελλόντων souvent suivi de l'infinitif (Mt. XI, 14; Mc. x, 32, etc.); elle s'accorde mal avec le contexte. L'expression « placer en exemple des impies à venir » (littéralement : des devant se conduire en impies) n'a pas de sens ici. Au contraire la leçon de B P *syr.* est excellente : ἀσεβέσιν et s'accorde très bien avec le contexte (cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 559). Le châtiment des villes coupables est un exemple de ce qui arrivera aux impies; une condamnation semblable les attend. L'auteur ne dit rien ici sur la nature du péché commis par Sodome et Gomorrhe, et il ne fait aucun rapprochement avec les anges, contrairement à Jude ỳ. 7. Mais, à part ce silence, la pensée est la même que chez Jude : les villes détruites sont un exemple; Jude dit : δεῖγμα, II Pet. : ὑπόδειγμα. — La pensée de Jude est plus concise; ceux à qui l'avertissement est donné sont sous-entendus. L'auteur de II Pet. est plus explicite, il nomme les impies. Il expurge Jude de ce qui lui paraît scabreux et complète sa pensée.

7) Il introduit un second exemple de la miséricorde divine. Comme Noé (ỳ. 5), Lot était un juste et Dieu le sauve au moment où il va châtier les pécheurs. A cause de l'épisode lu dans Gen. XIX, 30-38, plusieurs textes rabbiniques considèrent Lot comme un mécréant et un grand pécheur (STRACK-BILL. III, 769-771). Mais comme Ruth était moabite et ancêtre de

condamné [et] réduit en cendres les villes de Sodome et de
Gomorrhe, [les] plaçant en exemple de ce qui arrivera aux impies;
7 et [s]'il a délivré le juste Lot accablé par la conduite débauchée
des iniques, — 8 car le juste vivant au milieu d'eux avait son âme
juste torturée chaque jour par les œuvres criminelles qu'il voyait
et entendait, — 9 c'est que le Seigneur sait délivrer de l'épreuve les

David (Ruth, IV, 13-22), plusieurs Rabbins trouvèrent les excuses aux filles de Lot; elles avaient agi en vue du Messie! (RAPPAPORT, *Der gerechte Lot*, *ZntW.* 1930, p. 299-304). D'ailleurs avant cette mauvaise affaire, Lot avait été irréprochable. — καταπονούμενον, litt. « accablé de fatigue »; Lot sent peser sur lui le poids des iniquités de Sodome, il en est accablé. Ce qui l'afflige, c'est la conduite des gens. Les coupables sont appelés ἄθεσμοι, sans loi. Alors que νόμος est dit de toute loi, θεσμός désigne souvent la loi divine. La nuance n'existe sans doute pas ici, car au ỳ. suivant les œuvres des impies sont qualifiées par ἀνόμοις. Le mot ἄθεσμος ne se trouve pas dans la Bible en dehors du présent verset et de III, 17 *infra*. — ἐν ἀσελγείᾳ se rapporte à ἀναστροφῆς et fait allusion aux mœurs dissolues passées sous silence au ỳ. précédent. Les termes sont différents de ceux de Jude, peut-être parce que les anges coupables restent en dehors de la perspective, ou pour éviter une expression hardie.

8) Ce verset explique le précédent (γάρ); ὁ δίκαιος rappelle δίκαιον Λώτ et désigne ce dernier. On peut se demander si βλέμματι (*hapax* biblique) et ἀκοῇ se rapportent à δίκαιος ou à ἐβασάνιζεν. L'auteur pourrait vouloir dire que Lot était juste dans ce qu'on voyait et ce qu'on entendait de lui; cette justice extérieure traduirait la sainteté de son âme. Il serait prédicateur par son exemple. Ainsi a compris la *Vulgate : aspectu enim et auditu iustus erat.* Cette exégèse est favorisée par B qui omet l'article devant δίκαιος, contrairement à ℵ A C K L P. *syr.*, et elle évite de considérer ἀνόμοις ἔργοις comme un second complément indirect de ἐβασάνιζεν. Mais « être juste par la vue et l'audition » est une expression étrange pour désigner l'impression produite par quelqu'un sur les autres ou pour signifier simplement une conduite bonne. La seconde interprétation est donc préférable, en conservant l'article devant δίκαιος (avec *Camerlynck*, *Knopf*, *Windisch*, contre *Mayor*). Lot torturait son âme par tout ce qu'il voyait et entendait. La souffrance à la vue du péché est en effet le propre du juste (Ez. IX, 4). Les mots ἀνόμοις ἔργοις alourdissent la phrase, mais précisent la cause des tortures morales. Les Rabbins ont souvent insisté sur la conduite abominable des gens de Sodome (cf. STRACK-BILL. I, 571 ss.; III, 785 s.). Lot était bien placé pour souffrir à la vue des coupables puisqu'il habitait au milieu d'eux. — ἐγκατοικῶν, *hapax* biblique. La préposition ἐν fait tautologie avec la préformante du verbe, laquelle perd souvent son sens dans la *Koinè*. — ἡμέραν ἐξ ἡμέρας, jour après jour, c'est-à-dire tout le temps; même expression dans Ps. XCV [hébr. XCVI], 2; tournure classique (EURIPIDE, *Rhesus*, 445).

9) Après la longue protase des ỳ. 4-8, on arrive à l'apodose. Les εὐσεβεῖς

ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, 10 μάλιστα δὲ
τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος κατα-
φρονοῦντας. τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες, 11 ὅπου

sont ceux qui demeurent justes au milieu des pécheurs. — πειρασμός est l'épreuve au sens général d'affliction (Jac. I, 2), avec allusion à la souffrance du juste qui habite au milieu d'un monde pervers. — ῥύεσθαι rappelle ἐρύσατο du ỳ. 7; Dieu délivre pour récompenser. Ce serait s'écarter du contexte que d'entendre πειρασμός de l'épreuve tentation (Mt. VI, 13), dont le Seigneur délivrerait pour éviter un danger de chute, comme dans Apoc. : κἀγώ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ (III, 10; cf. I Cor. X, 13). En effet, les hommes pieux envisagés ici réagissent contre le mal, comme Noé et Lot, sans être attirés par lui; de plus il y a antithèse entre ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι et κολαζομένους τηρεῖν. — δέ oppose le châtiment des coupables à la récompense des justes. — κολάζειν seulement ici et Act. IV, 21 dans N. T. — τηρεῖν déjà employé au ỳ. 4 à propos des anges coupables et toujours avec la même acception que dans Jude (ỳ. 6, 13). L'expression κολαζομένους τηρεῖν a un sens futur à cause de εἰς ἡμέραν κρίσεως qui est le jour de la parousie (cf. III, 7). Les grands pécheurs du temps de Noé et de Lot sont déjà punis en attendant le jour du jugement où ils le seront davantage; mais il y en a d'autres, qui sont encore vivants : les faux docteurs dont il va être question (ỳ. 10). Le participe κολαζομένους est mis pour l'infinitif. Dieu met les pécheurs en réserve en vue du châtiment. Les exemples tirés des mauvais anges et les villes coupables illustrent bien l'attitude de la Providence à l'égard de ceux qui commettent le mal.

La grande pensée de la justice divine est rappelée comme une consolation pour les fidèles et comme une terrible menace pour les impies; de même Ps. I, 6. I *Clém.* (XI, 1) loue la pitié de Lot et oppose sa délivrance au châtiment de Sodome.

10) Parmi les injustes l'auteur désigne aussitôt une catégorie spécialement coupable, celle des pseudodidascales auxquels il voulait en venir. Eux surtout sont réservés pour le jour du jugement. Plusieurs griefs leur sont imputés.

D'abord ils suivent la chair. — ὀπίσω est employé à propos du maître que l'on suit, Baal (Deut. IV, 3), le Christ (Mt. IV, 19), Satan (I Tim. V, 15). Aller après la chair, c'est la rechercher, c'est faire du plaisir sensuel le but de sa vie. L'expression rappelle tout à fait Jude, à propos des villes coupables : ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας (ỳ. 7). — ἑτέρας de Jude est omis, car dans le contexte de II Pet. cet adjectif n'aurait pas de sens. — ἀπελθοῦσαι est remplacé par πορευομένους qui a le même sens et qu'on lit ailleurs dans Jude avec la mention de l'ἐπιθυμία, toujours à propos des faux docteurs (ỳ. 16, 18). — μιασμοῦ après ἐν ἐπιθυμίᾳ rappelle encore Jude ỳ. 8 : σάρκα μιαίνουσιν. Ce substantif est un *hapax* dans le N. T.; on le trouve deux fois dans les LXX (Sagesse, XIV, 26; I Mac. IV, 43) au sens moral comme ici et dans Plutarque (*Mor.* 393 c). Le génitif exprime la qualité (convoitise impure), plutôt que l'objet (convoitise de la corruption). Ce premier grief est donc un décalque habile de Jude (ỳ. 7, 8, 16, 18). Il faut en dire autant de ceux qui suivent.

hommes pieux, mais garder en réserve les hommes injustes pour
les châtier au jour du jugement, 10 surtout ceux qui vont après la
chair dans une convoitise impure et méprisent la souveraineté;
audacieux [et] arrogants, ils ne craignent pas de blasphémer les

Après la luxure, le mépris de la souveraineté. Dans Jude (ỳ. 8), après le reproche de souiller la chair, vient celui de rejeter la souveraineté : κυριότητα ἀθετοῦσιν. On a dans II Pet. la même suite d'idées avec la répétition du même mot κυριότης, complément d'un verbe équivalent. Ceux qui méprisent la souveraineté sont aussi ceux qui nient le Maître (δεσπότην ἀρνούμενοι, ỳ. 1); il s'agit donc probablement d'un mépris du Christ désigné ici par κυριότητος comme dans Jude; ce mépris consisterait dans le rejet de sa loi et de son enseignement surtout en ce qui concerne la parousie. Dans un autre sens, on pourrait penser à un esprit de rébellion contre les anges, ce qui convient bien avec la suite.

Le troisième grief est l'audace à l'égard des gloires. — τολμητής, *hapax* biblique, substantif dans Thucydide (I, 70), adjectif dans l'Anthologie (IX, 678). Ici substantif, hommes audacieux, terme suggéré par οὐκ ἐτόλμησεν de Jude ỳ. 9 que II Pet. transpose dans le présent verset. Les audacieux sont qualifiés d'αὐθάδεις « arrogants, présomptueux » (HÉRODOTE, VI, XCII; ESCHYLE, *Prométhée,* 907); l'audace va souvent de pair avec le mépris, ainsi Josèphe : Ἰουδαῖοι μέν, εἰ καὶ σφόδρα τολμηταὶ καὶ θανάτου καταφρονοῦντες (*Guerre juive,* III, X, 2). L'adjectif αὐθάδεις vient de αὐτός et de ἁνδάνω « plaire à soi ». — W. H. placent une virgule après τολμηταί et aussi après τρέμουσιν, le sens est alors : arrogants, ils ne craignent pas les gloires, et βλασφημοῦντες sans complément désigne un langage blasphématoire qui caractérise l'arrogance. Mais la phrase est plus coulante si on rapporte αὐθάδεις à τολμηταί (avec la majorité des éditeurs et des critiques); le parallélisme avec le ỳ. 11 engage à considérer δόξας comme le complément de βλασφημοῦντες, ce participe étant écrit pour un infinitif, comme dans LYCURGUE : οὐδὲ τὴν ἀκρόπολιν... προδιδοὺς ἐφοβήθη (p. 150, 6, cité par *Mayor*). Dans leur audace arrogante les pseudodidascales ne craignent pas de blasphémer les gloires. Même grief dans Jude après le rejet de la souveraineté (ỳ. 8). Mais alors que dans Jude il s'agit d'anges bons, ici le contexte (ỳ. 11) amène à entendre δόξας d'anges coupables, qu'on peut rapprocher des ἀρχάς et des ἐξουσίας de Col. II, 15.

Il s'agit vraisemblablement des anges du ỳ. 4; on peut penser aussi à des anges qui auraient prévariqué en s'acquittant mal des charges que Dieu leur avait confiées (cf. Ps. LXXXII). Le blasphème des faux docteurs doit consister en paroles méchantes, injurieuses à l'égard des gloires; ils ont l'audace de s'ériger en juges du monde angélique et c'est là que gît le désordre, comme le montre le ỳ. suivant. L'auteur qui suit Jude a été amené à prendre δόξας dans un sens péjoratif par le remaniement qu'il a fait subir au ỳ. 9 de la même épître. Quelques auteurs (*Calmes, Bigg*) entendent δόξας de la hiérarchie ecclésiastique, mais cette interprétation singulière ne s'accorde pas avec ce qui suit, car les bons anges du ỳ. 11 n'ont pas à porter un jugement péjoratif sur la hiérarchie ecclésiastique.

ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν. [12] οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες, ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρή-

11. **TWSVM** : παρα κυριῳ. — **H** : [παρα κυριῳ].

---

11) A la conduite des faux docteurs est opposée celle d'anges de haut rang, comme dans Jude (ỷ. 9) est opposée à ces faux docteurs la conduite de l'archange Michel.

A la place de l'archange sont nommés des anges auxquels la force et la puissance sont attribuées à un degré supérieur. — ἰσχύς et δύναμις sont plusieurs fois associées dans l'Écriture (Deut. III, 24; Cant. II, 7; Apoc. VII, 12). Mais par rapport à qui ces anges sont-ils supérieurs? Quelques commentateurs pensent aux faux docteurs (*Bengel, Mayor*) : eux sont tout petits, ils sont infimes en face des anges et cependant les anges ne portent pas contre eux de jugement blasphématoire. On peut penser de préférence aux gloires (avec *Bigg, Knopf, Charue*) : des anges appartenant à un ordre supérieur à elles ne portent pas contre elles de jugement blasphématoire. Dans les deux exégèses Dieu seul est juge; les anges s'en rapportent à lui. L'auteur compare deux situations : les faux docteurs, inférieurs aux gloires par leur nature, les blasphèment,et les anges supérieurs aux faux docteurs ou aux gloires ne les blasphèment pas. L'attitude réservée des anges correspond à celle de Michel lors de son altercation avec le diable dans Jude (ỷ. 9). L'auteur de II Pet. supprime l'altercation; et l'attitude de Michel à l'égard du diable devient celle d'anges de haut rang à l'égard des faux docteurs ou des gloires. Outre cette même idée générale et la même mention des gloires après la souveraineté, on relève entre Jude et les versets 10, 11 des ressemblances verbales remarquables : δόξας... βλασφημοῦντες correspond à δόξας δὲ βλασφημοῦσιν de Jude (ỷ. 8), οὐ φέρουσιν... βλάσφημον κρίσιν correspond à οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας de Jude (ỷ. 9) et τολμηταί a été suggéré, comme nous l'avons dit, par οὐκ ἐτόλμησεν.

Dans *Hénoch* les hommes se plaignent du mal qui vient des mauvais anges. Les archanges présentent leurs plaintes devant Dieu, mais ne portent pas de jugement; alors Dieu intervient et ordonne de châtier les mauvais anges (IX-X). La rencontre sur la réserve des anges supérieurs entre II Pet. et *Hénoch* est accidentelle, car II Pet. suit Jude et ici il n'y a pas besoin de supposer une autre source. — A, *vulg.* omettent παρὰ κυρίῳ.

3° *Les faux docteurs ont une conduite abominable* (ỷ. 12-22).

L'auteur hausse le ton. Il entremêle les reproches et les menaces à l'encontre des hérétiques libertins (ỷ. 12-17) et dénonce leur activité séductrice (ỷ. 18-22).

12) Ce verset correspond à Jude ỷ. 10 qui est beaucoup plus clair et

gloires, [11] quand des anges plus grands en force et en puissance ne portent pas contre elles devant le Seigneur un jugement blasphématoire. [12] Mais eux, comme des animaux sans raison nés selon leur nature pour être pris et périr, blasphémant ce qu'ils ignorent,

naturel. L'auteur de II Pet. garde les termes de Jude, mais donne un autre tour à la comparaison tirée des animaux; il remanie avec quelque lourdeur. Même début : οὗτοι δέ, qui oppose les hérétiques à l'exemple analogue qui précède. — ἄλογα devant ζῷα insiste comme dans Jude sur la stupidité des animaux. L'auteur ajoute une remarque sur leur destinée, car c'est sur la destinée que va porter la comparaison. — φυσικά vient de φυσικῶς de Jude et n'ajoute rien à l'idée exprimée; ce terme apparaît comme une surcharge. Les animaux sont destinés par leur nature propre à être pris et à périr. La capture est celle que pratiquent les hommes; si les animaux sont dits nés pour cette capture, c'est que dans le plan divin ils n'existent que pour l'usage de l'homme. Après ἅλωσιν (*hapax* néotestamentaire) on attendrait σφαγήν, l'égorgement, mais l'idée demeure plus générale à cause de l'application aux faux docteurs; φθοράν peut s'entendre d'une destruction violente ou naturelle, l'idée est que l'animal est destiné à périr. Juvénal dit presque équivalemment : *animal convivio natum* (I, 141); et Pline : *lepus omnium praedae nascens* (*Hist. nat.* (VIII, 81); Wetstein cite une historiette talmudique : *Quidam vitulus, cum ad mactandum adduceretur, R. Judam accessit, caputque in ejus gremium reponens flevit, Sed ille : abi, inquit, in hunc enim finem creatus es* (*Baba Mezia*, fol. 85).

βλασφημοῦντες est construit avec ἐν et le datif et non avec εἰς (cf. Mc., III, 29), περί, κατά, comme généralement chez les classiques; la *Koinè* substitue parfois ἐν à εἰς. Jude emploie l'accusatif; de même II Pet. *supra* (ỷ. 10). Blasphémer ce qu'on ignore est une expression qui se lit mal après la comparaison qui précède, car les animaux ne blasphèment pas. Dans Jude deux sortes de connaissance sont distinguées, l'une intellectuelle dont relève le blasphème, et l'autre sensible, commune à l'homme et aux animaux. On comprend très bien. L'auteur de II Pet. mêle les deux phrases parallèles de Jude en une, de sorte que la comparaison avec les animaux porte sur l'ensemble et que la mention du blasphème n'est plus à sa place. L'auteur veut stigmatiser l'attitude des faux docteurs à l'égard des gloires (ỷ. 10-11). Quant à l'ignorance, elle convient bien à des gens qui sont comme des bêtes sans raison.

D'après Jude les hérétiques se corrompent (φθείρονται) dans les choses qu'ils connaissent d'instinct comme les bêtes; il s'agit de la corruption morale. Dans II Pet. φθαρήσονται désigne la corruption physique, symbole de la corruption morale; les hérétiques se placent par leur conduite au niveau des bêtes; ils périront comme elles. La comparaison porte sur l'idée de perdition, qui signifie pour les faux docteurs la condamnation au jour du jugement. — καί après αὐτῶν insiste sur la ressemblance de la ruine.

σονται, 13 ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας· ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν,
σπίλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν,
14 ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας,

13. **HWM** : αδικουμενοι. — **TSV** : κομιουμενοι. — **THWSVM** : απαταις *loco* αγαπαις.

---

13) On lit dans les ŷ. 13 à 15 une longue suite de participes. Le premier, ἀδικούμενοι, se rapporte certainement à φθαρήσονται (ŷ. 12) et le dernier de la série, καταλείποντες, à ἐπλανήθησαν (ŷ. 15). Les mots κατάρας τέκνα (ŷ. 14) interrompent la suite des propositions participiales; tout ce qui précède doit donc vraisemblablement se rapporter à φθαρήσονται, comme autant de qualificatifs.

ἀδικούμενοι, leçon de ℵ B P, au sens de « subir un dommage »; ainsi Eschine, 65, 35 : μέγιστα ἀδικεῖσθαι, « subir de grands dommages ». L'expression est elliptique; les pseudodidascales subiront une peine qui sera le salaire de leur iniquité. — μισθός vient de Jude ŷ. 11. Notre auteur qui a remanié Jude ŷ. 10, continue de suivre sa source tout en l'adaptant librement; il omet Caïn, Coré, repousse plus loin le cas de Balaam qu'il veut développer (ŷ. 15-16) et ne garde ici de Jude ŷ. 11 que ce terme de μισθός. Comme au ŷ. 15, il ajoute ἀδικίας qui est ici un génitif objectif. L'iniquité des faux docteurs aura une rétribution : la φθορά du ŷ. 12. Saint Paul exprime la même idée dans un autre langage : τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος (Rom. vi, 23). Plusieurs manuscrits ℵ[c] A C K L, au lieu de ἀδικούμενοι, ont κομιούμενοι, « devant gagner un salaire »; leçon lue aussi par *vulg.* (*percipientes*), *boh. sah. syr*[h]., en fait leçon facile qui est une correction pour éviter la tournure elliptique.

ἡδονή, usité parfois en bonne part dans l'A. T. (Prov. xvii, 1), est toujours pris en mauvaise dans le Nouveau : plaisir coupable, volupté (Lc. viii, 14; Tite, iii, 3; Jac. iv, 1, 3). — ἡγέομαι, « estimer, juger », avec un double accusatif. — ἐν ἡμέρᾳ signifie chez les auteurs le jour par opposition à la nuit (cf. Rom. xiii, 13); le sens « journellement » se rend plutôt par le génitif ou par μεθ' ἡμέραν. — τρυφή, « vie luxueuse (Lc. vii, 25), sensuelle », n'est usité que deux fois dans le N. T.; ce terme est plusieurs fois employé en bonne part dans l'A. T. au sens de délices; l'Éden est appelé παραδείσος τῆς τρυφῆς (Gen. iii, 23, 24; etc.). L'idée est que les hérétiques passent leur temps dans une vie facile et débauchée.

Avec σπίλοι nous retrouvons le fil de Jude ŷ. 12; σπίλος a le même sens que σπιλάς, « écueil, tache », et se trouve dans le même contexte; inusité dans les LXX; seulement ici et Éph. v, 27 dans le N. T. — μῶμοι (*hapax* dans le N. T.) a pu être suggéré par ἀμώμους de Jude ŷ. 24; μῶμος qui signifie chez les classiques « blâme, reproche » (de même dans Eccli. xviii, 15), est plusieurs fois employé par les LXX au sens de défaut physique (Cant. iv, 7), notamment celui qui rend impropre au culte (Lév. xxi, 17, 18; xxii, 20), et de défaut moral, de vice (Eccli. xx, 24); c'est le cas ici. — ἐντρυφῶντες, *hapax* néotestamentaire, est susceptible d'une double

périront aussi de la même perdition, 13 subissant la rétribution de l'iniquité. Ils tiennent pour plaisir de passer le jour dans la vie sensuelle; écueils et vices, s'adonnant à la mollesse, ils font bonne chère avec vous dans leurs agapes, 14 Ils ont les yeux pleins de la femme adultère et ne cessent de pécher; ils séduisent les âmes non

interprétation : « faisant leurs délices de », ou, au sens absolu, « s'adonnant à la mollesse »; cette dernière acception qui est plus rare se retrouve chez Xénophon (*Hell.* IV, i, 30). Le choix dépend ici de la leçon adoptée pour le substantif qui suit. — ἀγάπαις est la leçon de B A² C², suivie par *vulg. sah. syr*[p]., en marge *syr*[h]., au sens d'agapes comme dans Jude au ŷ. correspondant; le sens s'accorde très bien avec συνευωχούμενοι qui suit comme dans Jude et qui ne se trouve pas ailleurs dans la Bible; mais alors que dans Jude la préformante συν demeure sans objet, elle en a un ici avec ὑμῖν écrit à la place d'ἀφόβως. Avec cette leçon, ἐντρυφῶντες est à entendre au sens absolu. La leçon ἀπάταις est celle de ℵ A¹ C¹ K L P Théoph. Oecum., *syr*[h], *arm.;* le sens est alors : « ils se complaisent dans leurs fourberies, faisant bonne chère avec vous ». — ἀπάταις, expliqué au ŷ. suivant par δελεάζοντες ψυχάς, pourrait être une correction faite à l'épître de Jude pour éviter une présence scandaleuse dans les agapes; mais d'après la tradition manuscrite c'est bien plutôt les scribes que l'auteur de II Pet. qui ont corrigé, car on s'expliquerait moins bien qu'on ait introduit le scandale après coup dans B A² C². Knopf trouve qu'αὐτῶν s'accorde mal avec ἀγάπαις, mais on voit bien les hérétiques inviter les fidèles à leurs tables pour les circonvenir. Nous tenons donc ἀγάπαις pour la bonne leçon (avec *Bigg, Lagrange,* contre *Mayor, Knopf, Windisch, Calmes, Vrede, Charue,* et les éditeurs). Les agapes seraient donc nommées deux fois dans le N. T. — Isaïe s'élève avec véhémence contre les excès commis dans les festins (v, 11 ss.); mais les désordres condamnés par le prophète étaient moins coupables que ceux poursuivis par Jude et II Pet., si l'Eucharistie était jointe à l'agape (cf. p. 314-316).

14) Ils ont les yeux pleins de la femme adultère, en ce sens qu'ils la cherchent du regard; ils ne peuvent pas rencontrer une femme sans la désirer; cf. Mt. v, 28 : ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι. Plutarque dans une expression analogue dit que l'impudique a les courtisanes dans les yeux : ὁ μὲν ῥήτωρ τὸν ἀναίσχυντον οὐκ ἔφη κόρας ἐν τοῖς ὄμμασιν ἔχειν ἀλλὰ πόρνας (*Mor.* 528[e]). La leçon μοιχαλίας de ℵ A, suivie par *vulg. syr. sah.* est banale; elle a sans doute été influencée par ἁμαρτίας qui suit. — ἀκαταπαύστους est un *hapax* biblique, construit ici avec le génitif comme certains adjectifs grecs (cf. Abel, *Gram.* p. 189 s.). Ce mot qu'on retrouve chez Polybe (IV, xvii, 4), Plutarque (*Mor.* 114[e]; etc.), correspond au classique ἄπαυστος qu'Euripide construit aussi avec le génitif (*Suppl.* 82). Dans A B on lit ἀκαταπάστους, terme inconnu en grec et qui provient sans doute de l'omission fautive du υ; les exemples d'une semblable omission ne manquent pas, on trouve ἑατοῦ, τἀτό pour ἑαυτοῦ, ταὐτό, ou Ἄγουστος pour Αὔγουστος (cf. *Mayor,* p. cxcvii). L'expression se rapporte à

δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες,
κατάρας τέκνα· [15] καταλείποντες εὐθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν, ἐξακολουθήσαντες
τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν, [16] ἔλεγξιν δὲ
ἔσχεν ἰδίας παρανομίας· ὑποζύγιον ἄφωνον ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον

15. **TSVM** : Βοσορ. — **HW** : Βεωρ.

---

ce qui précède (καί); c'est dans la recherche de la femme adultère, que les faux docteurs ne cessent pas de pécher.

δελεάζοντες, ici et Jac. I, 14 dans le N. T., de δέλεαρ, *appât* — ἀστηρίκτους, mot propre à II Pet. dans la Bible, ici et III, 16. Par l'appât de leur conduite et de leurs discours (cf. ỳ. 18-19, *infra*), les faux docteurs séduisent les âmes encore faibles dans la foi et la vie morale; celles-ci devaient se rencontrer surtout parmi les nouveaux convertis. — καρδίαν γεγυμνασμένην fait contraste avec ψυχὰς ἀστηρίκτους, en face des âmes mal affermies, les faux docteurs apparaissent comme des athlètes; l'emploi de γεγυμνασμένην « être exercé dans le gymnase », et par dérivé « être exercé », évoque, en effet, cette image; le passif est généralement construit avec περί, πρός ou ἐν, cependant on trouve dans Philostrate la construction avec le génitif comme ici : θαλάττης οὔπω γεγυμνασμένος, πολέμων πολλῶν γεγυμνασμένος (*Héroïques*, III, p. 688; IV, p. 696; cité par *Wetstein*). Le cœur était chez les Sémites « le siège et le principe de toutes les affections et de tous les mouvements de l'âme » (Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps...*, R. B. 1922, p. 493); c'est à ce titre qu'il est nommé ici. — sur πλεονεξίας cf. II, 3. — Le cœur exercé à la cupidité désigne une habileté acquise en vue de la recherche du gain.

L'emploi de τέκνα avec un génitif est une tournure biblique : τέκνα ἀπωλείας (Is. LVII, 4), τέκνα ἀδικίας (Osée, X, 9), usitée souvent par s. Paul (Rom. IX, 8; Gal. IV, 28; Eph. II, 3; V, 8). La malédiction est celle de Dieu; elle éclatera sur les faux docteurs au jour de la parousie; elle non plus ne sommeille pas (II, 3). L'auteur accumule les termes; on dirait qu'il veut s'exprimer avec plus d'énergie que Jude; cependant la concision de Jude fait davantage impression.

15) Les idées de cupidité, de malédiction du ỳ. précédent introduisent bien l'histoire de Balaam, auquel on reprochait l'amour du gain et qui avait été appelé par Balac pour maudire Israël. Le verset est parallèle à Jude ỳ. 11. — Jude parle seulement de l'égarement de Balaam et du salaire; notre auteur reprend la même comparaison, mais en termes moins concis; il ajoute le petit développement sur l'ânesse du prophète.

Au lieu de καταλείποντες, leçon de ℵ A B, on s'attendrait à l'aor. καταλιπόντες, qu'on lit dans C K L P, l'action paraissant se rapporter à ἐπλανήθησαν; mais le présent est préférable parce que plus difficile; la proposition est donc à considérer en elle-même, comme celles qui précèdent écrites également au présent. La métaphore de la voie droite, au sens de conduite morale, est biblique (cf. I Sam. XII, 23; Ps. CVII, 7; *etc.*). — ἐπλανήθησαν a vraisem-

affermies; ils ont le cœur exercé à la cupidité, enfants de malédiction!
[15] Abandonnant la voie droite, ils se sont égarés pour suivre la
voie de Balaam, fils de Bosor, qui aima le salaire de [l]'iniquité,
[16] mais fut repris de son méfait. Une bête de somme sans voix,

blablement été suggéré par τῇ πλάνῃ de Jude qu'on lit à la même place et est expliqué par ἐξακολουθήσαντες, ce dernier verbe est écrit pour la troisième fois dans II Pet. (cf. I, 16; II, 2) et ne se trouve pas ailleurs dans le N. T. — L'égarement consiste à suivre la voie de Balaam, laquelle fait antithèse à la voie droite. Jude nomme simplement Balaam par son nom; l'auteur de II Pet. ajoute de qui le devin est le fils, ce qui est très sémitique. Le nom du père se présente sous deux formes : τοῦ Βεώρ dans B *arm. syr*p. *sah.* et τοῦ Βόσορ dans ℵc A C K L P *vulg. boh. syr*h.; la leçon de ℵ est une compilation des deux autres : Βεωορσορ. La lecture Βόσορ n'a aucun soutien dans les LXX et on s'explique mieux la correction Βεώρ par souci d'harmonisation avec l'A. T., qu'une lecture fautive Βόσορ (avec *Mayor, Knopf. Windisch*). Il semble donc que Βόσορ soit la leçon originale. On peut penser à une prononciation fautive (Zahn, *Einl.* II, p. 109), ou à quelque jeu de mots dont le sens nous échappe. On est réduit à des conjectures. — D'après la leçon de B *arm.* : μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησαν, les faux docteurs sont directement accusés d'aimer le gain, et c'est en cela qu'ils sont dits suivre la voie de Balaam. Le leçon de A C K L P *vulg. syr.* est beaucoup plus coulante : ὃς μ. ἀ. ἠγάπησεν, ce pourrait être une raison de ne pas l'admettre, mais ἔλεγξιν δὲ ἔσχεν qui suit paraît bien la supposer; nous la croyons donc plus probable. La tradition juive, plus sévère que les Nombres (cf. XXII, 18), avait fait de Balaam un homme cupide; cf. Jude ỳ. 11. C'est peut-être pour ne pas s'écarter des Nombres qu'on a corrigé en ἠγάπησαν. — μισθόν rappelle μισθοῦ de Jude ỳ. 11; ἀδικίας peut être un génitif objectif : salaire récompense de l'iniquité, ou un génitif de qualité qui serait un sémitisme : salaire inique.

16) δὲ marque opposition avec ce qui précède; la réprimande du devin fait antithèse à sa conduite. — ἔλεγξιν ἔσχεν, tournure périphrastique pour le passif ἠλέγχθη : recevoir un reproche. — ἔλεγξις ne se trouve pas en dehors d'ici et de Job, XXI, 4; XXIII, 2 dans la Bible. — παρανομία, *hapax* dans le N. T., a un sens moins large qu'ἀνομία, et désigne une action contre une loi; le méfait reproché est la démarche de Balaam qui partit auprès de Balac en vue d'un profit. Dans les Nombres c'est l'ange qui réprimande le devin, l'ânesse ne fait que se plaindre (XXII, 28-33). L'auteur ne précise pas ici le rôle de l'ânesse, il nomme successivement une réprimande puis la voix de l'animal; ce serait forcer le sens du texte que de mettre la réprimande dans la bouche de la bête. Cependant l'auteur a pu envisager les choses ainsi; dans ce cas il se référerait à une donnée de la *haggada* qui aurait développé en ce sens le récit des Nombres.

ὑποζύγιον s'entend de toute bête de somme, bœuf, cheval, surtout de l'âne et de l'ânesse (Zach. IX, 9; Mt. XXI, 5). Chez les classiques les animaux sont souvent qualifiés de muets, parce qu'ils n'ont pas le langage; Horace :

ἐκώλυσεν τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν. 17 οὗτοί εἰσιν πηγαὶ ἄνυδροι καὶ

mutum et turpe pecus (*Sat.* I, III, 100); Tacite : *libertatem natura etiam mutis animalibus datam* (*Hist.* IV, 17). — παραφρονίαν de παραφρονεῖν : « être en délire, en folie », *hapax* biblique; ce mot a peut-être été choisi à cause de son assonance avec παρανομίας; il ne se rencontre pas avant II Pet. — Philon parle aussi de la démence de Balaam (*De mutatione nominum*, 203; M. I, 609).

Pour apprécier la portée de ce verset touchant la voix humaine de l'ânesse, il faut se reporter au chapitre XXII des Nombres. Balaam est un prophète qui habite sur les rives de l'Euphrate; Balac, roi de Moab, lui demande de venir auprès de lui et de maudire Israël (ỷ. 2-6). Viennent ensuite deux récits très faciles à distinguer, ỷ. 7-21 attribués à E et ỷ. 22-35ª attribués à J par les critiques. Dans le premier récit Balaam ne se laisse pas corrompre et attend la réponse de Dieu; et quand Dieu lui dit de ne pas partir, il reste chez lui (ỷ. 7-14). Le devin résiste à de nouvelles offres de Balac (ỷ. 15-19), et il ne part avec les envoyés de Balac que lorsque Dieu le lui permet. La docilité de Balaam aux volontés de Dieu laisse entendre qu'il réalisera le commandement qu'il a reçu de lui (ỷ. 20-21). Dans le second récit Dieu est en colère contre Balaam. L'ange barre la route à trois reprises et reproche au devin de partir (ỷ. 32). Tout le récit ne se comprend que si Balaam part sans permission. De plus, Balaam est seul avec ses deux serviteurs (ỷ. 22); aucune mention des princes de Moab (cf. ỷ. 21). Puis le récit se termine par un commandement de l'ange (ỷ. 35ª) qui rappelle celui de Dieu (ỷ. 20). On est manifestement en présence de deux récits qui ont été compilés bout à bout avec une addition (ỷ. 35ᵇ) « et Balaam alla avec les princes de Balac » pour harmoniser le second récit actuel avec le premier (ỷ. 21). L'auteur sacré rapporte ses sources, mais sans affirmer leurs divergences qu'il voyait aussi bien que nous. Cette manière d'écrire l'histoire est commune aux Sémites (cf. GUIDI, *L'historiographie chez les Sémites*, R. B. 1906, p. 509-519; E. TISSERANT *Fragments syriaques du livre des Jubilés*, R. B., 1921, p. 55-86; 206-232) L'épisode de l'ânesse fait partie des divergences, car il se rattache à l'absence de permission; on ne peut donc pas dire que l'auteur du Pentateuque l'affirme comme historique. Quant à l'auteur de II Pet., il n'entend pas dire autre chose que l'A. T., il se réfère au livre des Nombres; il parle comme lui et peut-être aussi comme la *haggada* de l'épisode. Il s'agit d'une allusion littéraire.

Le R. Père Etienne Doumette O. P., que j'ai bien connu à Jérusalem, prenait chaque matin la mule du couvent pour aller dire sa messe dans une communauté de religieuses; quand il voulait revenir par un chemin détourné, la mule opposait quelque résistance : « Elle me dit : « Non, je n'irai pas! » déclarait le bon Père, magnifique vieillard d'origine arabe. Tout le monde était fixé sur la valeur de cette prosopopée.

Wetstein a réuni un nombre imposant de textes anciens qui rapportent qu'un animal a parlé. Tite Live se plaît à rapporter de tels prodiges à

parlant avec une voix humaine, empêcha la folie du prophète.
17 Ces gens sont des sources sans eau, des brouillards poussés par

propos de vaches, de bœufs (III, x; XXIV, x; XXVII, XI; XXVIII, XI; XXXV, XXI; XLIII, XIII; CXVII, LXIV), d'un chien (LXVII, XLVII), d'un coq (XC, x). Au dire de plusieurs, rapporté par Hygin, Bacchus aurait donné une voix humaine à l'âne qui le portait (*Astron.* 23); dans le Pseudo-Plutarque un éléphant, doué lui aussi de voix humaine, interpelle Poros roi de l'Inde : ἐλέφας... ἀνθρωπίνῃ φωνῇ χρησάμενος εἶπε : Δέσποτε βασιλεῦ κτλ. (*De fluviorum et montium nominibus*, I, 6); Lucien s'inspire de ce thème du folklore dans *Le songe ou le coq*. Chez les Arabes, au pays de Moab, on raconte aussi qu'une ânesse a ouvert la bouche et a juré par la *qibleh* de Mahomet pour défendre la vertu de son propriétaire (JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*, p. 297).

17) L'auteur qui vient de prendre dans Jude ỷ. 11 l'exemple de Balaam, emprunte maintenant les éléments du présent verset à Jude ỷ. 12 et 13, mais avec une certaine liberté.

οὗτοί εἰσιν, même début que Jude ỷ. 12. — II Pet. omet ici ce que Jude dit de la présence des hérétiques aux agapes, car il a déjà utilisé ce passage (cf. ỷ. 13), anticipant sur ce point l'ordre de Jude. A la place des nuées sans eau emportées par les vents, il nomme d'abord les sources sans eau, avec le même adjectif ἄνυδροι. L'expression « nuées sans eau » lui a sans doute paru inexacte, les nuées contenant toujours de l'eau; il a donc préféré nommer les sources qui, en effet, tarissent quelquefois en été. La métaphore des sources sans eau est biblique (Jer. XIV, 3; cf. Job, VI, 15). On va à la source et on ne trouve rien. Les faux docteurs sont tout aussi décevants. Mais l'image des nuées emportées par les vents lui a plu et il l'a gardée en changeant les mots. Il écrit ὁμίχλαι « brouillards », à la place de νεφέλαι « nuées ». D'après Aristote ὁμίχλη est le signe du beau temps et non de la pluie, c'est le brouillard qui se lève le matin : ὁμίχλη... σημεῖον μᾶλλόν ἐστιν εὐδίας ἢ ὑδάτων· οἷον γάρ ἐστιν ἡ ὁμίχλη νεφέλη ἄγονος (*Météorol.* I, IX, 4). L'auteur en écrivant ὁμίχλαι veut peut-être employer un mot plus exact puisqu'il n'y a pas de pluie; en tous cas il change le sens de la métaphore qui n'exprime plus la déception, mais la vanité. L'image est biblique (Job, VII, 9; XXX, 15; Osée, VI, 4; XIII, 3). L'auteur remplace encore les vents par la tempête et παραφερόμεναι « poussées » par ἐλαυνόμεναι « emportées ». Il veut une expression plus énergique. — ὁμίχλη est un *hapax* néotestamentaire.

Les images tirées des arbres, des vagues et des astres dans Jude sont omises, mais la fin du ỷ. 13 de Jude est conservée : οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται, avec omission de εἰς αἰῶνα devant τετήρηται d'après B ℵ *vulg.*; au contraire A C L P gardent εἰς αἰῶνα. Dans Jude l'expression se comprend très bien, elle se rattache à un folklore sur les planètes qui seront châtiées; la punition de ces astres est le symbole de celle qui attend les faux docteurs. Ici, après les sources et les brouillards, l'expression va beaucoup moins bien; on ne peut pas dire que les ténèbres leur sont réservés. On passe donc de l'image à la réalité, οἷς qui dans Jude se rapporte aux

ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται. [18] ὑπέ-
ρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς
ἀσελγείαις τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους, [19] ἐλευ-
θερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς· ᾧ γὰρ

astres, désigne ici les faux docteurs. La comparaison de ce ỳ. 17 avec Jude montre bien l'antériorité de Jude.

18) Application aux faux docteurs des images qui précèdent. — γάρ explique comment ces faux docteurs sont des sources sans eau et des brouillards emportés par la tempête. Ils disent des choses énormes, ὑπέρογκα, comme dans Jude ỳ. 16 : τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα — mot rare qu'on ne trouve pas ailleurs dans le N. T. Dans Jude les paroles énormes sont des propos insolents contre Dieu et la Providence. Ici le contexte indique une acception différente, les ὑπέρογκα sont des paroles emphatiques relatives aux idées et à la doctrine des faux docteurs. Cette exégèse est très soutenue par ματαιότητος qui est un génitif de qualité et signifie « chose vide, vaine », terme biblique qui n'est pas employé par les auteurs profanes. — φθεγγόμενοι, cf. ỳ. 16. — Les faux docteurs disent des paroles enflées, mais vides de sens. On pourrait penser aussi qu'ils font valoir des prétentions sans réalité. Néanmoins ils impressionnent les gens et se font des adeptes.

δελεάζουσιν, cf. ỳ. 14; les convoitises sont l'appât dont ils se servent pour séduire. — σαρκός se rapporte au mot qui précède et lui convient bien; même expression dans Gal. v, 16; Éph. II, 3. — ἐπιθυμία, qui est susceptible d'une acception bonne (Lc. XXII, 15) ou mauvaise, a davantage besoin d'être spécifié que ἀσέλγεια toujours pris au sens péjoratif. — ἀσελγείαις est en apposition à ἐπιθυμίαις et indique la réalisation des convoitises. Les désordres des faux docteurs sont contagieux.

Nous lisons ἀποφεύγοντας, leçon de B ℵ A C, suivie par la *Vulgate* (*effugiunt*), de préférence à ἀποφυγόντας, leçon de K L P, qui vient du ỳ. 20 en méconnaissant une nuance légère du texte. Au lieu de ὀλίγως, leçon de B ℵ^c A *vulg. sah.*, qui est un *hapax* biblique et un adverbe rare inconnu des classiques, ℵ C K L P ont ὄντως « véritablement, vraiment », mais cette lecture se comprend mal avec δελεάζουσιν : quand on fuit vraiment on ne se laisse pas séduire. Avec presque tous les critiques modernes nous tenons τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους pour le complément de ἀποφεύγοντας. Ceux qui vivent dans l'égarement sont les païens, l'idolâtrie étant l'égarement suprême de l'esprit (Rom. I, 27). Les faux docteurs entraînent ceux qui fuient un peu les païens, qui commencent à les quitter pour venir à la vraie religion, les catéchumènes débutants. Ceux-ci, appelés « âmes faibles » au ỳ. 14, se laissent prendre par les paroles mensongères et les mauvais exemples. D'après le ỳ. 2, on peut penser à de nombreuses défections. Ce texte montre que l'épître est adressée à des fidèles issus de la gentilité. La manière de parler des païens indique un auteur israélite.

Spitta, qui croit l'épître destinée à des Juifs, entend τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους des faux docteurs eux-mêmes. — πλάνῃ désignerait leur hérésie (cf. III, 17); il s'agirait alors des fidèles qui ne les fuient pas assez. Mais cette

la tempête, auxquels les ténèbres épaisses sont réservées. [18] Disant,
en effet, des paroles énormes [mais] vides, ils séduisent par les
convoitises de la chair, [par] les débauches, ceux qui étaient à
peine éloignés de ceux qui vivent dans l'égarement. [19] Ils leur an-
noncent la liberté, étant eux-mêmes esclaves de la corruption,

exégèse est difficile; les faux docteurs qui sont sujets de δελεάζουσιν se trouveraient désignés d'une manière très obscure dans la même phrase. Quelques anciens ont fait de τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους une apposition à ὀλίγως ἀποφεύγοντας. Tischendorf suit cette lecture, approuvée encore aujourd'hui par Wohlenberg, et met une virgule après ἀποφεύγοντας. Le moyen ἀναστρεφομένους est pris alors dans le sens de faire volte-face, qu'il a quelquefois chez les classiques. Saint Jérôme : *qui paululum effugerunt et ad errorem reversi sunt* (*Adv. Jovin.* II, 3); saint Augustin : *eos qui paululum effugerunt, in errore conversati* (*De fide et op.* 45), et aussi la *Vulgate : qui paululum effugiunt, qui in errore conversantur.* Mais ἀποφεύγοντας demeure sans complément contrairement à ἀποφυγόντες du ỳ. 20 et est inintelligible.

19) ἐπαγγελλόμενοι se rapporte à δελεάζουσιν et explique comment les pseudo-docteurs entraînent dans le mal. Ils annoncent la liberté. L'expression indique quelque chose comme la proclamation d'un message. Cette liberté qui aboutit à la débauche est une émancipation de la loi morale. Les faux docteurs devaient considérer le péché comme indifférent et, selon l'expression de Jude (ỳ. 4), « changer la grâce en licence ». L'erreur vient probablement d'une interprétation fautive de la justification par la foi sans les œuvres enseignée par saint Paul. L'auteur, en effet, accuse plus loin les hérétiques de détourner les épîtres de Paul de leur véritable sens (III, 16). Déjà de son vivant l'apôtre se plaignait de n'être pas compris et d'être calomnié par certains (Rom. III, 8). Contrairement à l'enseignement de l'apôtre (Gal. v, 13), les faux docteurs faisaient sans doute de la liberté, à laquelle le fidèle est appelé, un prétexte pour vivre selon la chair (cf. I Pet. II, 16).

δοῦλοι ὑπάρχοντες fait un vif contraste avec ἐλευθερίαν ἐπαγγελλόμενοι. Ils annoncent la liberté, en fait ils sont eux-mêmes esclaves et ne peuvent donner que la servitude. — φθορᾶς a le sens de corruption morale, contrairement au ỳ. 12. — γάρ explique δοῦλοι τῆς φθορᾶς. — L'image est tirée de l'ancien droit de guerre, le vaincu devient l'esclave du vainqueur. Elle est peut-être un aphorisme utilisé aussi par les *Recognitions* (v, 12; cf. *Introd.* p. 4). Elle signifie, comme il va être dit au ỳ. suivant, que les pseudodocteurs sont vaincus et réduits en esclavage par leurs convoitises mauvaises. Grand est donc le caractère fallacieux de leur message! Ils donnent le contraire de ce qu'ils promettent. L'idée de la servitude du pécheur paraît avoir été courante dans la catéchèse; ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας (Jo. VIII, 34; cf. Rom. VI, 6, 16-17). On la retrouve chez Philon exprimée avec antithèse à la liberté que Dieu accorde quand il arrache au mal : οὗτός ἐστιν ὁ πρὸ μικροῦ πολλαῖς μὲν ἡδοναῖς, πολλαῖς δ' ἐπιθυμίαις, μυρίαις δ' ἀνάγκαις κακιῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὑπεζευγμένος· τούτου τὰ κακὰ τῆς δουλείας συνέτριψεν ὁ θεὸς εἰς ἐλευθερίαν ἐξαιρούμενος

τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται. [20] εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ
κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τούτοις δὲ πάλιν
ἐμπλακέντες ἡττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων·
[21] κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἢ ἐπι-
γνοῦσιν ὑποστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς. [22] συμβέβηκεν

19. **SVM** *post* τουτῳ *addunt* και. — **THW** *omittunt*.
20. **HWVM** *post* κυριου *omittunt* ημων. — **TS** *addunt*.
21. **THWM** : υποστρεψαι εκ. — **SV** : εις τα οπισω ανακαμψαι απο.
22. **S** *post* συμβεβηκεν *addit solus* [δε].

(*De praemiis et poenis*, 124; M. II, 428). Opposition analogue dans Gal. v, 1.

Spitta, Wohlenberg entendent l'aphorisme non des faux docteurs, mais des fidèles qui se laissent séduire. Exégèse difficile à soutenir, car δεδούλωται est un rappel de δοῦλοι et doit se rapporter aux mêmes personnes. — B ℵ* *sah. aeth.* omettent καί contrairement à ℵ^c A C K L P *vulg. syr*^p., peut-être comme inutile.

20) Les auteurs ne sont pas d'accord sur le sujet d'ἀποφυγόντες. Il s'agit encore très probablement des ὀλίγως ἀποφεύγοντας du ỷ. 18, c'est-à-dire de ceux que les faux docteurs séduisent et entraînent à la servitude (avec *Bengel, B. Weiss, Spitta, Bigg, Camerlynck*) et non des faux docteurs eux-mêmes (*Kühl, Mayor, Knopf*). — μίασμα, *hapax* dans le N. T. comme μιασμόι au ỷ. 10. — Les souillures du monde sont les ἐπιθυμίαι σαρκός, les ἀσελγείας du ỷ. 18. — sur l'expression ἐπιγνώσει κτλ. cf. I, 1, 2. Après κυρίου ℵ A C L P *vulg. syr. sah. arm. aeth.* ajoutent ἡμῶν peut-être d'après I, 11; III, 18 ou d'après l'usage, contrairement à B qui l'omet avec K et paraît préférable parce que moins conformiste. La connaissance envisagée ici est la foi qui amène la conversion. — δέ oppose ἐμπλακέντες à ἀποφυγόντες. — τούτοις désigne les μιάσματα et se rapporte au participe plutôt qu'à ἡττῶνται. — ἐμπλέκω : « enlacer », d'où au passif : « être engagé, impliqué », par exemple dans des maux, ἐν κακοῖς (ISOCRATE, 181e), dans des épreuves, ἐν πόνοις (PLATON, *Lois*, 814e). Après s'être soustraits à la corruption du monde les nouveaux convertis y sont revenus. Leur éloignement n'était pas assez grand (ỷ. 18) et leur défection est une défaite. Ils sont dans un état plus mauvais qu'avant leur conversion, comme il va être expliqué. On lit la même conclusion et presque la même expression, à propos de l'état du possédé, dans Mt. XII, 45 et Lc. XI, 26 : καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων.

21) S'ils n'avaient pas connu la voie de la justice, leur péché aurait été moins grand. Il vaut mieux rester païen que devenir apostat. La voie de la justice est une expression biblique qui désigne la sainteté (Prov. XXI, 16; Job, XXIV, 13; Mt. XXI, 32), et ici la sainteté chrétienne avec tout ce qu'elle implique, car cette sainteté vient de la connaissance qu'on a du Seigneur et et Sauveur Jésus-Christ. Cette voie a déjà été désignée sous le nom de voie de la vérité (ỷ. 2), de voie droite (ỷ. 15). Se détourner du commandement

car chacun est esclave de ce par quoi il est vaincu. [20] Si, en effet,
après s'être soustraits aux souillures du monde par la connaissance
du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, [et] s'y être de nouveau
engagés, ils sont vaincus par elles, leur dernier état est devenu
pire que le premier. [21] Car il eût mieux valu pour eux ne pas con-
naître la voie de la justice que de se détourner, après l'avoir
connue, du saint commandement qui leur a été transmis. [22] Il leur

équivaut à se détourner de la voie, car ἐντολῆς a ici une acception très générale, comme dans I Jo. III, 23 où ce terme désigne la foi au Christ et la charité, et encore comme dans I Tim. VI, 14 où il est en parallélisme avec le bon combat pour la foi. Le saint commandement transmis n'est pas sans analogie avec la foi transmise dans Jude ỷ. 3; il est le dépôt communiqué par les apôtres. La leçon ὑποτρέψαι ἐκ de B C P, corrompue en ἐπιστρέψαι ἐκ dans K L, paraît préférable à εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ἀπό de ℵ A, car elle est moins explicite.

L'état lamentable envisagé par l'auteur paraît bien correspondre au péché irrémissible de l'épître aux Hébreux (VI, 4-8; X, 26), et au péché pour la mort dans I Jo. V, 16-17.

22) Un proverbe illustre le cas des rechutes. L'article neutre est mis parfois pour un substantif que le contexte indique suffisamment; cf. Mt. XXI, 21 : τὸ τῆς συκῆς. — παροιμίας, au sens de proverbe comme chez les classiques et dans les LXX; ce mot est pris au sens de parabole dans Jo. X, 6; XVI, 25, 29. Le proverbe est qualifié d'ἀληθοῦς pour dire qu'il convient bien au cas envisagé; le verbe est au parfait, car la réalisation qui remonte au passé existe toujours dans le présent. C K L P contrairement à B A ajoutent δέ après συμβέβηκεν.

Dans la Bible les proverbes se composent généralement de deux membres parallèles (cf. Prov. X, 1-XXII, 16); assez souvent le second membre est une application du premier. Ici l'application est indiquée par le début du verset; chacun des membres du proverbe est lui-même un petit proverbe parallèle à l'autre. On a en fait deux proverbes bien qu'un seul soit annoncé. Le premier est tiré de Prov. XXVI, 11 : « Comme un chien revient à son vomissement, un insensé retourne à sa folie ». La citation n'est pas faite d'après les LXX qui emploient d'autres mots : ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον et ajoutent : καὶ μισητὸς γένηται. L'auteur cite d'après l'hébreu ou une autre traduction. — ἐξέραμα est un *hapax* biblique et un mot très rare qu'on n'a retrouvé que deux fois en dehors d'ici (DIOSCORIDE, VI, 19; EUSTHATE, *Opusc.* 248, 91; cités par *Mayor*); cependant ἐξεράω est classique. Le fidèle qui retourne à ses péchés devient odieux comme le chien qui retourne à son vomissement. Chez les Rabbins le proverbe désigne simplement l'idée péjorative d'un retour à un ancien état, sans que l'état soit dit devenu pire; *Rabbi Abba ben Kahana a dit : L'homme malpropre retourne à son ordure, comme il est dit : le chien retourne à son vomissement* (*Vayyiqra Rabba*, XVI, 116^d); *Comme un élève qui s'est éloigné de son maître; s'il ne revient pas*

αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας· « κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα »,
καὶ « ὗς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου ».
III, 1 Ταύτην ἤδη, ἀγαπητοί, δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν, ἐν αἷς
διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν, 2 μνησθῆναι τῶν προειρη-

encore une fois, il est comme un chien qui retourne à son vomissement (*Ioma*, 53b; cf. Strack-Bill. III, p. 773).

L'exemple tiré de la truie se décompose aussi en deux temps. Dans le contexte l'animal une fois lavé est le symbole du converti repentant et purifié. Quand la truie retourne au bourbier, il serait trop subtil de vouloir trouver un état pire que le premier. La comparaison porte sur le retour à un état immonde d'où on était sorti. Les mots employés dans ce dernier exemple sont presque tous des *hapax*; ὗς et βόρβορος ne se lisent pas ailleurs dans le N. T.; et βόρβορος n'est usité qu'une fois par les LXX à propos de la boue où enfonçait Jérémie (XLV [hébr. XXXVIII], 6). On peut hésiter entre κυλισμόν leçon de B et κύλισμα leçon de ℵ A; les deux mots, qui ont le même sens, sont des *hapax* bibliques et d'un usage très rare; on trouve κύλισμα dans Sym. (Ez. X, 13) et κυλισμός dans Téodotion (Prov. II, 18).

Le chien et la truie sont nommés ensemble par II Pet. comme deux animaux malpropres. On a le même rapprochement dans Horace : *canis immundus vel amica luto sus* (*Ep.* I, II, 26). Varron disait des porcs : *volutentur in luto, quae est illorum requies, ut lavatio homini* (*Res Rusticae*, II, 11).

La parousie (III, 1-16).

L'auteur commençait à parler de la parousie du Seigneur (I, 16) et venait de garantir la véracité de cet événement (ỳ. 17-21), quand, interrompant le développement de sa pensée, il s'est élevé avec vigueur contre les faux docteurs (II). Il revient maintenant à la question de la parousie. En fait, il ne l'a jamais perdue de vue, car les gens qu'il vient de malmener étaient ceux-là mêmes qui la rejetaient.

Les premiers mots sont un rappel de l'enseignement des prophètes et des apôtres (ỳ. 1-2). On arrive ensuite à l'idée principale de la lettre : la négation railleuse de la parousie par les faux docteurs (ỳ. 3-4). L'auteur réfute leur erreur (ỳ 5-10) et termine par une conclusion morale : il faut vivre saintement (ỳ. 11-16).

1° *Rappel de l'enseignement prophétique et apostolique* (ỳ. 1-2).

Ce paragraphe fait le raccord avec I, 16-21, mais alors que dans I, 16-21 on a : apôtres et prophètes, ici les termes sont inversés : prophètes et apôtres. Quand Jude a terminé sa diatribe contre les faux docteurs, il s'adresse aux fidèles avec le terme ἀγαπητοί et leur rappelle l'enseignement des apôtres (ỳ. 17). On lit ici dans II Pet. la même transition, on a ἀγαπητοί, puis une mention analogue des apôtres, et la même expression : μνησθῆναι τῶν προει-

est arrivé ce que [dit] le proverbe avec vérité : [c'est] un chien
[qui] est retourné à son vomissement, une truie lavée [qui] se
vautre dans la boue.
III, 1 Voici déjà, bien aimés, la seconde lettre que je vous écris ;
dans l'une et l'autre je réveille en souvenir votre saine intelli-
gence, 2 afin que vous vous souveniez des paroles dites d'avance

ρημένων ῥημάτων ὑπό (ỳ. 2) parallèle à Jude : μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπό. Mais alors que Jude nomme seulement les apôtres, notre auteur introduit la mention des prophètes pour rattacher le présent développement à ce qu'il a déjà dit touchant la valeur probante de la prophétie (I, 19-21). Il s'inspire donc encore de Jude tout en le remaniant.

III 1) L'allusion à une épître antérieure renvoie vraisemblablement à I Pet. — Spitta, Zahn, Wohlenberg, qui font adresser la présente épître à des Juifs, voient dans l'épître antérieure une lettre aujourd'hui perdue. Mais II Pet. apparaît au contraire écrite pour des fidèles d'origine païenne (*Introd.* p. 32 s.). Spitta, suivi par Bigg, trouve que le contenu de I Pet. ne correspond pas à ce qui est dit ici touchant le rappel de ce qu'ont annoncé les prophètes et enseigné les apôtres. Mais I Pet. parle bien aussi de l'annonce faite par les prophètes (I, 10-12) et l'enseignement donné est bien celui des apôtres. Aussi la plupart des auteurs voient-ils avec raison dans le présent verset le plus ancien témoignage touchant l'origine de I Pet.

L'expression διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει répète διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει qui amorce le développement sur la véracité de l'enseignement apostolique (I, 13). — διάνοιαν, à qui se rapporte ὑμῶν, désigne l'intelligence, la pensée, assez souvent avec une idée d'activité, par opposition à νοῦς qui est la faculté en soi (*Bailly*); dans les LXX ce mot traduit souvent « le cœur », siège de l'intelligence et symbole de la pensée chez les Sémites. — L'adjectif εἰλικρινής vient de κρίνω « je juge » et εἵλη « chaleur, splendeur du soleil »; il signifie « pur, sain ». Platon oppose ψυχὴ εἰλικρινής à ψυχὴ μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος (*Phaedon*, 81). Les destinataires de la lettre ont l'intelligence saine, c'est-à-dire leur intelligence n'a pas été contaminée par les idées fausses des pseudodocteurs. Cependant l'auteur veut les tenir en éveil et leur rappeler l'enseignement traditionnel afin qu'ils échappent à la contagion.

2) Ils doivent d'abord se rappeler ce qu'ont prédit les prophètes. Le ỳ. 4 qui suit laisse entendre que l'auteur pense à une annonce prophétique de la parousie, comme dans I, 19. L'adjectif ἁγίων est une marque de profond respect, d'une haute estime religieuse à l'égard des hommes de Dieu qui ont parlé poussés par l'Esprit (I, 21). Contrairement à Jude ỳ. 17 les paroles dites d'avance ne sont pas attribuées aux apôtres, peut-être parce que l'auteur se donne lui-même comme apôtre et parle comme témoin (I, 18). Jude (ỳ. 17, 18) nomme les apôtres en général et ajoute : « [quand] ils vous disaient » ὅτι ἔλεγον ὑμῖν. Cette seconde phrase précise la première et indique qu'il s'agit des apôtres qui ont évangélisé les destinataires de

μένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος, [3] τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι [4] καὶ λέγοντες· ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας

3. **TSV** : αυτων επιθυμιας. — **HWM** : επιθυμιας αυτων.

---

l'épître. L'auteur de II Pet. dit « vos apôtres », ce qui exprime la même pensée d'une manière plus correcte et évite la mention du passé. Cependant la génération apostolique apparaîtra au passé un peu plus loin (ỳ. 4). Quoi qu'il en soit de cette modification apportée à Jude, l'auteur ne se donne pas pour le père dans la foi des fidèles auxquels il écrit. — Le mot ἐντολή a le sens général que nous lui avons reconnu dans II, 21; il a un double attribut; il est le commandement du Seigneur et aussi des apôtres, ce qui revient à dire que le commandement est du Seigneur et a été transmis par les apôtres. Sur les titres de σωτήρ et de κύριος cf. I, 1, 2. — μνησθῆναι forme un pléonasme tout à fait sémitique avec ἐν ὑπομνήσει du ỳ. 1. On lit dans la *Vulgate : ut memores sitis eorum quae praedixi verborum sanctorum prophetarum et apostolorum vestrorum, praeceptorum Domini...* d'après le texte grec il faudrait : *ut memores sitis verborum quae praedicta sunt a sanctis prophetis et apostolorum vestrorum praecepti Domini...*

2° *Les faux docteurs se raillent de la parousie* (ỳ. 3-4).

3) Ce qu'il faut savoir avant tout, c'est que la venue des hérétiques a été annoncée. — τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, cf. I, 20; ce participe forme anacoluthe avec διεγείρω du ỳ. 1. — Ce verset 3 correspond pour les idées à Jude ỳ. 18 avec quelques variantes dans les mots : ἐλεύσονται correspond à ἔσονται et ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν à ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου sans indiquer une perspective plus courte relativement à la parousie; il s'agit des temps qui la précèdent et qui l'annoncent (cf. Jac. V, 3; II Tim. III, 1). On relève le même substantif ἐμπαῖκται qu'on ne lit qu'une fois dans les LXX (Is. III, 4) et jamais ailleurs dans le N. T.; la présence de ce mot rare à la même place, dans le même contexte, indique bien une dépendance littéraire. — Dans II Pet. on a en plus ἐν ἐμπαιγμονῇ, *hapax* biblique, et tournure sémitique. On lit ensuite la même expression : « marchant selon leurs convoitises », avec des variantes insignifiantes, addition de ἰδίας par II Pet. qui écrit αὐτῶν après ἐπιθυμίας, selon la leçon de B C K L P, alors que Jude écrit ἑαυτῶν devant. Mais dans Jude τῶν ἀσεβειῶν sont des mots difficiles, II Pet. les omet sans doute en vue de la clarté.

La pensée se comprend très bien dans Jude à cause du contexte qui précède. Les hérétiques qui doivent venir ont été annoncés par les apôtres, allusion à leur catéchèse qui se rattachait à l'enseignement du Sauveur (Act. XX, 23-31; II Tim. III, 1-5; IV, 3; cf. Mc. XIII, 22; Mt. XXIV, 24). Dans

par les saints prophètes et du commandement du Seigneur et Sauveur [transmis] par vos apôtres. [3] Avant tout sachez qu'aux derniers jours viendront des moqueurs avec [leurs] moqueries, marchant selon leurs convoitises [4] et disant : « Où est l'annonce de sa parousie? Depuis que les pères se sont endormis toutes

II Pet. on comprend moins bien. La venue des hérétiques se relie beaucoup moins heureusement aux prophéties de l'A. T. qu'à la catéchèse apostolique. Rattacher l'annonce des hérétiques au commandement est encore une exégèse subtile. On voit très bien ce que l'auteur veut dire : les faux docteurs ont été prédits; mais le ỳ. 3 vient mal après le ỳ. 2. La raison de cette discordance n'est-elle pas à chercher dans le remaniement du ỳ. 17 de Jude par l'auteur de II Pet.? Après avoir remanié le ỳ. 17 pour les motifs que nous avons vus, l'auteur a reproduit le ỳ. 18 de Jude; la teneur du premier verset étant changée, celle du second s'accorde moins bien avec elle.

Dans Jude les moqueurs sont des esprits forts, l'objet de leurs moqueries n'est pas spécifié; la pensée demeure générale. Dans II Pet. la pensée est précisée par ce qui suit (ỳ. 4). Le libertinage qui est la conséquence de la doctrine n'est peut-être pas étranger ici à l'incrédulité touchant la parousie. Rejeter la parousie était rejeter le jugement de Dieu, car alors on n'en connaissait pas un autre. Le jugement pouvait être considéré comme déjà fait, selon qu'on avait ou non la foi, comme dans Jo. III, 18, mais dans un sens tout différent. Quoi qu'il en soit de l'erreur des hérétiques, l'annonce prophétique de leur venue doit donner confiance aux fidèles. « L'existence des moqueurs est la preuve de ce qu'ils nient » (*Mayor*). « Loin de démentir la prophétie, leurs contradictions la confirment » (*Calmes*). Comme les antichrists dans I Jo. II, 18, la venue des faux docteurs est un signe des derniers jours.

4) παρουσίας, cf. I, 16. — αὐτοῦ à la place de Χριστοῦ ou de κυρίου est peut-être irrespectueux dans la bouche des faux docteurs. Ils ne croient pas au retour du Christ et demandent à ceux qui l'attendent ce que devient l'annonce de sa parousie. La question est gouailleuse et prétend se baser sur les faits. Elle contient une vague référence à un texte que cite la *Prima Clementis* ou à un proverbe semblable (cf. *Introd.* p. 1 s.).

Jésus avait bien dit qu'il reviendrait dans la gloire, mais il s'était refusé à indiquer le temps et le moment. Le grand désir que les fidèles avaient de le voir, leur amour pour lui, leur espérance de la rétribution, faisaient croire à un retour prochain. L'espérance de ce retour est comme une atmosphère qui imprègne la pensée de la première génération chrétienne. Les apôtres n'ont rien enseigné touchant le temps de la parousie; saint Paul est même intervenu pour calmer l'attente des Thessaloniciens (II Thes.), mais ils ont espéré le retour du Christ. La prière qui termine l'Apocalypse exprime bien les désirs de leur cœur : ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. Cependant avec les années qui passaient il fallait bien dissocier le retour glorieux du Christ en même temps que le jugement final des

αὐτοῦ; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. [5]λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ

espérances chronologiques dont on les accompagnait. Il y avait sous la pression des faits un progrès théologique à faire, non pas que le donné révélé changeât, mais il fallait penser et exprimer le donné révélé en dehors d'une conception temporelle qui n'en faisait pas partie et qui devenait difficile à maintenir.

Les hérétiques combattus dans II Pet. ont bien vu la difficulté de conserver la position courante, mais au lieu de préciser la doctrine, en dissociant la vérité religieuse du concept de temps qui n'en faisait pas partie, ils ont tout rejeté, donnant de la prophétie de l'A. T. (cf. I, 19), et des paroles de N. S. une exégèse qui relevait de leur sens propre (cf. I, 20). Au contraire l'auteur de II Pet. donne le principe de solution (ỳ. 8).

Les pseudodidascales alléguaient l'absence de tout changement profond dans la nature. — ἀφ' ἧς, à cause de παρουσίας qui précède, construction par attraction de genre à la place de ἀφ' οὗ. Les pères sont les gens de la génération antérieure comme dans Jérémie, XXXI, 29, c'est-à-dire ceux de la première génération chrétienne. Ce texte est important relativement à la date et à l'authenticité de l'épître (cf. *Introd.* p. 29). — ἐκοιμήθησαν est une belle expression pour désigner la mort, qui est un sommeil en attendant le réveil (cf. Mt. XXVII, 52; I Cor. XV, 6, 18, 20). On la retrouve dans l'A. T. au sens de se coucher pour le dernier sommeil (Gen. XLVII, 30; Deut. XXXI, 16; Is. XIV, 8) et aussi chez les classiques (*Iliade*, XI, 241; SOPHOCLE, *Electre*, 509), dans les inscriptions et les papyrus (BAUER, *Wörterbuch*), mais alors le sommeil est dit parfois durer toujours : κοιμᾶται τὸν αἰώνιον ὕπνον (*Inscriptiones graecae Sic. Ital.* 929, 13; cité par BAUER). Les Pères se sont endormis avant de voir la parousie qu'ils avaient désirée. Le train de l'univers continue comme avant. Ce retard est jugé comme contraire à la parousie elle-même; en fait il est seulement contraire à l'idée qu'on s'était faite de sa proximité. On peut penser que les faux docteurs avaient été impressionnés par la ruine du temple de Jérusalem (cf. *Introd.* p. 33 s.).

Les mots ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως renchérissent sur ἀφ' ἧς... ἐκοιμήθησαν; ce n'est pas seulement depuis que les Pères sont endormis que toutes choses demeurent telles qu'elles sont, mais depuis la création du monde. Cette absence de changement dans le passé, cette allure uniforme du monde sont des faits qui aux yeux des faux docteurs montrent le caractère chimérique d'un changement universel tel que la parousie.

3° *Réfutation des faux docteurs* (ỳ. 5-10).

L'auteur réfute d'abord le prétendu fait dont les hérétiques se servent pour confirmer leur négation de la parousie : la stabilité de la nature. Les faux docteurs ignorent le plan de Dieu : ce qu'il a fait (ỳ. 5-6), ce qu'il fera (ỳ. 7). Puis l'auteur explique le retard de la parousie par une notion plus exacte du temps (ỳ. 8) et par la patience de Dieu (ỳ. 9). Le retour du Seigneur demeure donc certain (ỳ. 10).

choses demeurent pareilles, depuis le commencement du monde. » [5]Il leur est, en effet, caché de leur plein gré qu'il y eut dès l'abord, par la parole de Dieu, des cieux et une terre constitués

5) γάρ introduit l'explication et se réfère à λέγοντες. Selon un usage qu'on retrouve chez les classiques, la forme impersonnelle λανθάνει est employée avec l'accusatif de la personne. — τοῦτο est plutôt complément de θέλοντας que sujet de λανθάνει. Si la vérité est cachée aux yeux des faux docteurs, c'est qu'ils le veulent bien. Leur ignorance est volontaire. L'auteur les accuse de mauvaise foi. — ἦσαν ἔκπαλαι doit s'entendre de la terre aussi bien que des cieux (contre *Spitta*), et ἔκπαλαι qui signifie « depuis longtemps » dans II, 3, est ici en opposition avec νῦν du ỳ. 7 et a plutôt le sens d' « autrefois, dès l'abord » (avec *Calmes, Windisch*). Il y a antithèse entre, d'une part, les cieux et la terre d'autrefois et, d'autre part, les cieux et la terre de maintenant (ỳ. 7), car le déluge a tout changé (ỳ. 6). La parole de Dieu est ici la parole créatrice (Gen. I; Ps. XXXIII, 6; Hébr. XI, 3) et, dès lors, il est tout naturel que l'auteur parle de la création des cieux aussi bien que de la terre, comme au ỳ. 7 il parle de leur commune conservation; il a donc écrit συνεστῶσα par attraction de genre avec le dernier sujet nommé (γῆ), à la place de συνεστῶτες; on a la même construction dans Hébr. IX, 9 : δῶρά τε καὶ θυσίαι προσφέρονται μὴ δυνάμεναι. — Le manuscrit א a corrigé dans ce sens : συνεστῶτα, le neutre se rapportant aux deux prédicats précédents. Le participe parfait συνεστῶσα indique une action passée dont l'effet demeure dans le présent; ce verbe à la forme intransitive signifie « exister, subsister » (cf. Col. I, 17) et aussi « se constituer, se former »; cette seconde acception convient mieux ici et avec τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ elle équivaut à un passif. — ἐξ ὕδατος explique la formation de la terre et des cieux d'après le premier chapitre de la Genèse. Antérieurement à la distinction du ciel et de la terre existait un chaos aqueux, le *tehom*, sorte d'océan ténébreux sur lequel planait l'Esprit d'Elohim (Gen. I, 2). Les éléments sont confondus dans une masse liquide avant d'être séparés par la puissance de la parole créatrice. Par la création du firmament Dieu sépare les eaux qui sont au-dessus de celles qui sont au-dessous; puis celles qui sont au-dessous se rassemblent et la terre paraît (Gen. I, 6-9). L'auteur sacré exprime la création dans les idées scientifiques de son temps, idées scientifiques qu'on retrouve dans les textes assyro-babyloniens (cf. LAGRANGE, *L'hexameron*, R. B. 1896, p. 381-407; DUPLESSY, *Babylone et la Bible, La création*, dans S. D. B., t. I, col. 716 ss.). Bien avant Thalès de Milet les Chaldéens avaient considéré l'eau comme le principe matériel primitif. Il semble que l'auteur de II Pet. entende ici οὐρανοί moins du firmament, la voûte solide des anciens, que de l'ensemble des cieux avec les astres. Dans les LXX οὐρανοί traduit presque toujours שָׁמַיִם les cieux et στερέωμα רָקִיעַ le firmament; seulement une fois רָקִיעַ est rendu par οὐρανοί (Dan. XII, 3). Les cieux et la terre ont été constitués de l'eau, ἐξ ὕδατος, en ce sens qu'ils en ont été tirés.

Il est moins facile de savoir comment ils sont également constitués

γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ, 6 δι' ὧν ὁ τότε
κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο· 7 οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ
λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσὶν πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπω-
λείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων. 8 Ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί,

δι' ὕδατος. — B. Weiss, Mayor, Camerlynck entendent διά au sens de « entre, au milieu ». La terre est au milieu des eaux, car elle est censée entourée d'eau de tous côtés; et les cieux sont, eux aussi, entre les eaux, celles qui sont au-dessus et celles qui sont au-dessous (Gen. I, 6, 7; Ps. CXLVIII, 4, 7). Knopf, Windisch voient dans δι' ὕδατος le moyen de la création; l'eau a servi de matière première; mais c'est presque une tautologie avec ἐξ ὕδατος. Une troisième interprétation serait d'entendre δι' ὕδατος de l'eau support du monde, car la terre et le firmament, qui reposait sur elle à ses extrémités, étaient considérés comme formant un ensemble porté par les eaux (Ps. XXIV, 2; CIV, 5 s.; CXXXVI, 6; *Hénoch slave*, XLVII, 4); on aurait l'idée de permanence après celle d'origine. De ces diverses explications, la première paraît être la meilleure.

6) Le monde tiré de l'eau a péri par l'eau. Voilà ce que veulent ignorer les faux docteurs. Le ỳ. 6 dépend encore de ὅτι du ỳ. 5. L'expression δι' ὧν est fort difficile. Le texte est bien établi par les manuscrits et les versions; la variante δι' ὅν du minuscule 31, adoptée par Mayor, se réfère à λόγῳ et est une correction qui veut rendre le texte facile. Windisch préfère la correction δι' οὗ. Camerlynck, Charue entendent δι' ὧν de la parole toute puissante de Dieu et aussi de l'eau. D'autres explications sont encore proposées. La meilleure est peut-être d'interpréter δι' ὧν des eaux, de celles d'en haut et de celles d'en bas. L'accord avec ce qui précède est plus logique que grammatical. Lors du déluge les eaux qui étaient au-dessus du firmament ont en grande quantité passé dessous, car les écluses du ciel avaient été ouvertes; et les eaux qui portaient le monde avaient envahi la terre par les sources jaillissantes de l'abîme (Gen. VII, 11; VIII, 2). Le monde d'alors, ὁ τότε κόσμος, est le monde ancien nommé déjà dans II, 5 (ἀρχαίου κόσμου), et antérieur au déluge; il comprend les cieux et la terre de III, 5. — Alors que δι' ὧν se rapporte à ἀπώλετο, ὕδατι apparaît comme une explication de κατακλυσθείς, qui est un *hapax* dans le N. T. Selon nous le sens est donc : par les eaux le monde d'alors a péri, à savoir : inondé d'eau. Trois époques sont distinguées : le monde d'alors, les cieux et la terre de maintenant (ỳ. 7), les nouveaux cieux et la nouvelle terre du monde futur (ỳ. 13). Il y a trois états successifs du monde qui viennent tour à tour de la création, du déluge, de la parousie. Le parallélisme de ces états indique bien le déluge comme une catastrophe qui a bouleversé l'univers. L'invasion des eaux supérieures et inférieures, leur mélange, a été comme un retour du monde au chaos dont l'avait fait sortir la parole créatrice (ỳ. 5). On peut dire que le monde d'alors a péri. Dans *Hénoch* la perturbation du déluge s'étend aussi au ciel; on dit qu'il tombe sur la terre (LXXXIII, 3-5). La *Prima Clementis* parle d'une palingénésie à propos du déluge (IX, 4). Cette grande catastrophe,

d'eau et entourés d'eau 6 par lesquelles le monde d'alors a péri
inondé d'eau. 7 Mais les cieux et la terre de maintenant sont par
la même parole mis de côté pour le feu [et] réservés pour le jour
du jugement et de la perdition des hommes impies. 8 Mais que cela
seul ne vous soit pas caché, bien aimés, c'est qu'un jour devant le

que Dieu fit venir sur le monde impie (II, 5), montre bien contre les faux docteurs que depuis la création les choses ne sont pas demeurées dans le même état (cf. ỳ. 4).

7) δέ oppose dans un parallélisme antithétique le ỳ. 7 au ỳ. 6. La parole qui met de côté est aussi celle qui a créé. Avec B A P *vulg. sah. boh.* nous lisons αὐτῷ de préférence à αὐτοῦ, leçon de ℵ C K L *aeth. syr.*, qui se rapporte à θεοῦ du ỳ. 5; le sens général est le même, mais avec αὐτῷ le parallélisme est plus accentué. — Les cieux et la terre sont dits de maintenant, par opposition à ceux d'autrefois. Ils sont mis en réserve pour le feu. On dirait qu'ils sont gardés, eux aussi, pour un châtiment, comme les anges coupables (II, 4). Le monde présent sera détruit par le feu, comme le monde ancien a été détruit par l'eau; le jour de la catastrophe sera celui du jugement et de la perte des impies, c'est-à-dire celui de la parousie.

L'idée de la fin du monde par le feu est sans doute d'origine persane; elle était devenue courante dans le monde greco-romain et a passé chez les Juifs aussi bien que chez les chrétiens (cf. J. CHAINE, *Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après II Pet.*, dans R. B. 1937, p. 207-216). « Selon la remarque de saint Justin (*Apol.* II, VII), si les chrétiens admettent la fin du monde par le feu, ils la conçoivent autrement que les Stoïciens. Selon ces philosophes, après l'*ecpurosis* le monde renaissait comme auparavant. Pour les Chrétiens, comme pour les Juifs, la conflagration était la fin d'un monde et le commencement d'un ordre de choses nouveau et définitif : celui de la rétribution éternelle. La conception scientifique de la fin du monde actuel est la même, mais la pensée profonde est toute différente. D'un côté on est en présence d'une philosophie panthéiste et de l'autre des prodromes du jugement divin, d'une purification totale par le feu ». La conflagration n'est ici qu'une manière contingente de représenter la fin du monde; « au même titre que l'origine du monde par l'eau, elle est le vêtement de l'enseignement dogmatique » (*art. cité*, p. 215, 216).

8) L'auteur a réfuté la prétendue immutabilité du monde. Il répond maintenant à la question gouailleuse des faux docteurs sur le retard de la parousie. Il arrive au point principal de la discussion. — Ἕν au début de la phrase est emphatique. Ce qui va être dit est la seule chose qu'il importe de bien comprendre à propos de l'avènement du Seigneur. — μὴ λανθανέτω ὑμᾶς fait un parallélisme antithétique avec λανθάνει γὰρ αὐτούς du ỳ. 5. Les pseudodidascales veulent ignorer, les fidèles doivent savoir.

Dans une phrase libératrice l'auteur donne la solution du retard objecté. Il applique à la parousie la relativité du temps, ce qui revient à la dégager

ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία. 9 οὐ
βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται, ἀλλὰ μακ-
ροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν
χωρῆσαι. 10 Ἥξει δὲ [ἡ] ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης, ἐν ᾗ οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν

10. **THW** : *omittunt* η *ante* ημερα. — **SV** *addunt*. — **M** : [η]. — **HWSVM** : ευρεθησεται. — **T** : κατακαησεται.

---

de la conception chronologique dans laquelle on se plaisait à la penser et à l'espérer. La mesure du temps n'est pas la même pour le Seigneur et pour nous. L'idée est tirée du Ps. LXXXIX [hébr. XC], 4. Le psalmiste oppose l'éternité de Dieu à la vie éphémère de l'homme : « *mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier qui passe, comme une garde de la nuit* (χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθὲς ἥτις διῆλθεν, καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί). L'auteur ne cite pas mot à mot et fait des additions. Il ajoute : un jour est comme mille ans; l'idée de la relativité du temps est alors exprimée avec plus de force que dans le Ps. Pour le Seigneur le temps n'existe pas. Dans le Ps. le pronom σου est relatif à Dieu; ici le Seigneur est sans doute le Christ (avec *Camerlynck*, contre *Mayor*, *Knopf*, *Vrede*...), car c'est bien sa promesse qui est rappelée au ỹ. suivant. Il partage donc les attributs divins.

Les Rabbins ont beaucoup spéculé sur les mille ans semblables à un jour. Ils ont fait à propos du Ps. XC toutes sortes de computs sur les temps messianiques, la durée du monde (cf. LAGRANGE *Le messianisme chez les Juifs*, p. 206; STRACK-BILL. III, 773 s.).

9) ἐπαγγελίας est parallèle à ἐπαγγελία du ỹ. 4; il s'agit de la promesse de son retour faite par Jésus. — Les τινες sont les hérétiques, désignés d'une manière péjorative, à moins qu'il s'agisse de quelques membres de la communauté qui se soient laissés ébranler (*Windisch*). — βραδυτῆτα, qui est classique, est un *hapax* biblique; l'expression ὥς κτλ. est pléonastique après οὐ βραδύνει. Puisqu'il n'y a pas de temps pour le Seigneur il ne tarde pas à réaliser sa promesse, contrairement à l'estimation de certains.

Cependant il reste à expliquer pourquoi il ne vient pas. Il prend patience. Ainsi la miséricorde du Seigneur donne la raison providentielle de sa conduite. Le Christ prend patience maintenant comme autrefois Dieu le Père aux jours de Noé (I Pet. III, 20). Parmi les fidèles, désignés par εἰς ὑμᾶς, plusieurs sont considérés sur le chemin de la perdition. Il ne s'agit pas des apostats de II, 20-21, mais de personnes demeurant encore dans la communauté. Si la parousie arrivait maintenant, le jugement de condamnation les atteindrait. Le temps de se convertir leur est encore laissé. — τινας ne se rapporte pas à τινες qui précède, mais s'oppose à πάντας qui peut soit désigner les pécheurs par opposition aux justes (cf. Lc. V, 32; XV, 7), soit rappeler que tous ont des fautes à se faire pardonner (cf. I Jo. I, 9, 10). L'accent est sur l'universalité de la miséricorde et du salut (cf. Rom. XI, 32; I Tim. II, 4; I Jo. II, 2). Le Seigneur veut que tous soient sauvés, encore faut-il que chacun réponde à ce qui lui est demandé.

Seigneur [est] comme mille ans, et mille ans comme un jour. 9 Le
Seigneur n'est pas en retard, [pour exécuter sa] promesse, comme
certains croient à des retards, mais il prend patience envers vous,
voulant que personne ne se perde, mais que tous viennent à la
pénitence. 10 Mais le jour du Seigneur viendra comme un voleur;
en ce jour les cieux passeront avec un bruit strident, les éléments

Loin de se plaindre du délai de la parousie, il faut donc s'en réjouir, puisque c'est pour un plus grand bien.

10) Le Seigneur patiente, mais tout d'un coup la parousie sera là. B C omettent l'article devant ἡμέρα, contrairement à ℵ A K L P; on peut hésiter. Le caractère subit de cet événement est une des données de la catéchèse synoptique (Mt. XXIV, 37-44). Jésus avait comparé sa venue à celle du voleur (Mt. XXIV, 43; Lc. XII, 39); l'image a passé dans l'enseignement apostolique : οἴδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται (I Thes. V, 2; cf. Apoc. III, 3; XVI, 15). Le voleur vient à l'improviste. L'auteur s'attache surtout ici à la description physique de la fin du monde. Cette présentation vient peut-être du parallélisme entre la parousie et le déluge. Le monde présent passera comme l'ancien (ỹ. 6). L'argumentation est toujours dirigée contre les faux docteurs et leur objection (ỹ. 4). La pensée rappelle Mt. XXIV, 35 : ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται. L'adverbe ῥοιζηδόν est un *hapax* biblique et un mot rare, il désigne le sifflement, le bruit strident des corps qui traversent l'espace avec rapidité. Jamblique emploie ῥοῖζημα à propos du bruit des sphères célestes (*Vie de Pythagore*, XV). La *Vulg.* traduit l'idée sans l'image : *magno impetu*. — De prime abord on pourrait penser que στοιχεῖα désignent les éléments dont les choses matérielles étaient composées d'après les anciens. Généralement on en admettait quatre à la suite d'Empédocle; ainsi Philon : ἐκ γῆς ἁπάσης καὶ παντὸς ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρός... συνέστη ὅδε ὁ κόσμος (*De plant*. 6; M. I, 330), Hermas : ὁ κόσμος διὰ τεσσάρων στοιχείων κρατεῖται (*Vis*. III, XIII, 3). Mais comme les éléments physiques à la façon d'Empédocle composent les cieux et la terre, on s'explique mal qu'ils soient nommés en même temps puisqu'il s'agirait, en fait, des mêmes réalités. La place de στοιχεῖα entre οὐρανοί et γῆ indique quelque chose de différent. Spitta, Kühl, von Soden entendent στοιχεῖα d'esprits mauvais dont il se pourrait que saint Paul ait parlé (Col. II, 8, 20; cf. HUBY, *Les Épitres de la captivité*, p. 63-65) et que la pensée juive associait aux astres (cf. p. 318 s.); la destruction par le feu ne serait pas une difficulté à cette exégèse, car *Les Testaments des douze patriarches* admettaient une fin analogue pour des esprits semblables : καὶ τοῦ πυρὸς καταπτήσσοντος καὶ πάσης κτίσεως κλονουμένης (d'après d'autres manuscrits : καυσουμένης) καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηκομένων (*Levi*, IV). Il semble préférable ici d'entendre στοιχεῖα des astres (cf. *infra*, ỹ. 12), selon une acception que Théophile d'Antioche donnait à ce mot (*Ad Autol*. II, 35); dans Diogène Laerce τὰ δώδεκα στοιχεῖα désigne les signes du zodiaque (VI, 102). L'eschatologie juive comportait la chute des astres (Is. XXXIV, 4; Joël, II, 10-11; III, 15; Mt.

παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται. [11] Τούτων οὕτως πάντων λυομένων ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις, [12] προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας, δι' ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ

11. **WHSVM** : ουτως. — **T** : ουν. — **W** *post* υπαρχειν *omittit* υμας. — **TSVM** *addunt*. — **H** : [υμας].

---

xxiv, 29 et parall.; Apoc. vi, 12-14). Les cieux seraient alors le firmament solide. — καυσούμενα, *hapax* biblique; verbe rare καυσόω. — λυθήσεται désigne un émiettement, une décomposition en diverses parties. — εὑρεθήσεται, leçon de B ℵ K P *syr*p. *arm.* fait difficulté, car la phrase est concise jusqu'à l'obscurité. La *sah.* a la négation; la terre et ses œuvres ne sont plus trouvées, elles ont disparu, selon une expression analogue qu'on lit dans l'Apocalypse : ἔφυγεν ἡ γῆ καὶ ὁ οὐρανός, καὶ τόπος οὐχ εὑρέθη αὐτοῖς (xx, 11). — B. Weiss met un point d'interrogation qui équivaut à une négation. Les leçons ἀφανισθήσονται (C), κατακαήσεται (A L *boh. syr*h. *aeth.*; adoptée par *Knopf*), sont des corrections. La *Vulg.* omet l'expression. Mayor suggère ἀρθήσεται, Windisch ἐκπυρωθήσεται. Le mieux est de garder la leçon de B, qui est plus difficile et donne un sens satisfaisant : la terre est trouvée par le juge; le jour du rendement de compte est arrivé. — τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα doit s'entendre dans un sens large et désigne surtout, d'après l'exégèse proposée au sujet d'εὑρεθήσεται, les actions des hommes.

4° *Conclusion morale, vivre saintement* (ỳ. 11-16).

L'auteur tire la conclusion pratique de ce qu'il vient de dire touchant l'avènement du Seigneur et la fin des temps. Les fidèles doivent vivre saintement (ỳ. 11), en attendant le jour de Dieu et en le hâtant par leur conduite (ỳ. 12-14). L'exhortation est confirmée par l'enseignement des lettres de saint Paul (ỳ. 15-16).

11) On peut hésiter entre la lecture οὕτως de B C P *syr*h et la leçon οὖν de ℵ A K L; *vulg.* : *igitur*. — οὖν est plus coulant et convient mieux à une conclusion, mais par là même a plus de chance d'être une correction; nous lisons donc οὕτως. L'expression τούτων... πάντων désigne l'univers matériel dont il a été question et qui sera dissous. Le présent λυομένων est employé à la place du futur peut-être parce que l'œuvre de dissolution est considérée comme commencée bien qu'on ne sache pas quand la fin arrivera. L'auteur résume ce qu'il vient de dire et conclut. Puisque le monde présent est destiné à disparaître et puisque le jour du Seigneur viendra comme un voleur, il faut se tenir prêt. — ποταπός, hellénistique, à la place du classique ποδαπός, « de quelle sorte », quelquefois avec une idée de grandeur, d'admiration (cf. I Jo. iii, 1). — ὑμᾶς, leçon de A C K L P *vulg.*, alors que ℵ a ἡμᾶς, et que B omet tout pronom; les leçons longues sont peut-être des additions pour la

embrasés se dissoudront, et la terre et les œuvres qu'elle renferme seront mises à jour. [11] Puisque toutes ces choses [doivent] ainsi se dissoudre, quels ne devez-vous pas être par la sainteté de [votre] conduite et de [votre] piété, [12] attendant et hâtant la parousie du jour de Dieu, par laquelle les cieux enflammés seront dissous, et les

---

clarté (avec Lagrange, *Crit. text.* p. 561). — ἀναστροφαῖς et εὐσεβείαις au pluriel à cause des manifestations diverses de la sainteté dans la conduite et dans la piété. Étant donnée la destinée du monde, cette sainteté seule importe. Elle s'oppose à la vie dissolue des pseudodidascales.

12) προσδοκῶντας rappelle προσδεχόμενοι de Jude ỳ. 21, mais dans un contexte tout différent. L'emploi du présent indique une attente actuelle. Étant donnée la relativité du temps (ỳ. 8), la parousie peut être éloignée; néanmoins l'auteur l'espère encore pour le temps présent. Il invite les fidèles à persévérer dans l'attente, mais dans une attente qui ne s'inquiète pas et sait comprendre les délais divins. Il s'agit d'une attitude pratique, dans une exhortation à la sainteté, attitude d'autant plus loisible qu'on ignore quand l'événement se produira. — σπεύδοντας exprime un second motif d'être saint. Puisque le Seigneur prend patience et diffère son retour pour laisser aux fidèles coupables le temps de se repentir (ỳ. 9), plus les pieux fidèles seront nombreux, plus vite le Seigneur viendra. Pensée bien capable de stimuler les âmes. On la retrouve dans le Judaïsme relativement aux temps messianiques et au jugement eschatologique. Certaines fautes étaient regardées comme retardant la venue du Messie (Lagrange, *Le messianisme chez les juifs*, p. 194). L'auteur de IV *Esdras* craint que les péchés reculent la fin des temps (iv, 38, 39); nombreux textes dans Strack-Bill. I, 163 ss. On trouve dans Act. iii, 19-20 une pensée analogue à celle du présent verset : le repentir et la conversion des Juifs apparaissent comme une condition de la parousie (cf. Rom. xi).

Le jour de Dieu est le jour de Iahvé, celui du jugement (Joël, ii, 11; Apoc. xvi. 14). — θεοῦ se rapporte au Père (contre *Camerlynck*), car l'expression est traditionnelle dans l'A. T. — Notre texte est le seul dans le N. T. où le mot parousie soit employé avec un autre nom que celui d'une personne. La parousie du jour de Dieu est la venue du jour du jugement. C'est en ce jour que les fidèles verront la gloire du Seigneur et recevront la récompense. Pour les bons ce jour n'a rien de redoutable.

La fin du ỳ. 12 reprend comme une *responsio* la pensée du ỳ. 10 relative à la conflagration qu'amènera la parousie. — οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται est parallèle à οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται et στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται à στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται. La pensée est la même avec d'autres mots. — τήκεται, *hapax* dans le N. T.; les éléments sont liquéfiés comme les montagnes devant Iahvé dans Is. lxiv, 1 (cf. Michée, i, 4; Nahum, i, 5) et comme l'armée des cieux dans Is. xxxiv, 4 : τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν (כל צבא השמים).
Ce texte du prophète soutient l'exégèse de στοιχεῖα à laquelle nous avons cru devoir nous ranger au ỳ. 10.

στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται· 13 καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ γῆν καινὴν κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ. 14 Διό, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὑρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ, 15 καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς

13. **WHSVM** : γην καινην. — **T** : καινην γην. — **HWSVM** : το επαγγελμα. — **T** : τα επαγγελματα.

---

13) La nature n'est pas détruite, mais transformée en un monde nouveau. Le changement est plus considérable que celui du déluge qui n'en est que le type (ỳ. 5, 7). — προσδοκῶμεν rappelle προσδοκῶντας du ỳ. 12. En attendant la parousie qui sera la fin du monde actuel, on est dans l'expectative d'un monde nouveau. La fin de l'un sera le commencement de l'autre. L'expression ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή est lue dans Isaïe, LXV, 17 ; LXVI, 22 et les mots κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ renvoient à ces textes qui ne sont pas cités littéralement; notre auteur écrit οὐρανούς et place l'adjectif avant. Nous lisons γῆν καινήν avec B C K L P de préférence à καινὴν γῆν de ℵ A qui harmonise avec καινοὺς οὐρανούς; cependant on pourrait dire que la leçon de B a voulu éviter καὶ καινήν. Dans Isaïe Dieu annonce qu'il va créer un ordre de choses nouveau. Il s'agit d'une promesse, aussi le pluriel ἐπαγγέλματα de ℵ A *vulg. syr*h. est-il inattendu; le singulier ἐπάγγελμα de B C K L P est peut-être une correction en vue de la facilité. Quant à la leçon καί de A, suivie par la *Vulg.*, à la place de κατά, elle est sans doute une faute de copiste.

Les textes d'Isaïe, auxquels notre auteur se réfère, associent la nature à la sainteté des Israélites qui seront récompensés à Jérusalem, alors que les pécheurs seront châtiés tout près de la ville, dans la vallée de Hinnom où le feu du topheth brûle encore (cf. J. CHAINE, *La géhenne* dans S.D.B. t. III, col. 572-576). L'eschatologie encore primitive apparaît comme terrestre. L'Apocalypse nomme aussi le ciel nouveau et la terre nouvelle qui remplacent le premier ciel et la première terre, antérieurs à la parousie (XXI, 1); les élus sont avec Dieu et avec l'Agneau dans la nouvelle Jérusalem (XXI-XXII, 5); les pécheurs sont jetés dans l'étang de feu et de soufre (XX, 14, 15), avec la bête et le faux prophète (XIX, 20). L'imagerie en partie différente d'Isaïe exprime la même idée fondamentale : le monde nouveau est celui de la justice dans sa double acception de sainteté et de rétribution.

L'auteur de II Pet. ne donne aucune explication sur la manière dont il conçoit les cieux et la terre dans le nouvel ordre de choses. Il emploie, comme l'Apocalypse, une formule biblique que sa foi chrétienne lui a permis d'approfondir. — ἐν οἷς se rapporte aux cieux et à la terre. Le monde à venir sera un monde où la justice, c'est-à-dire la sainteté, habitera. Les pécheurs et les démons, que le Judaïsme localisait souvent dans les cieux inférieurs, seront relégués ailleurs.

Saint Paul parle lui aussi d'une transformation du monde (Rom. VIII, 19-22; cf. LAGRANGE, *L'Épître aux Romains*, p. 204-210). Dans l'association de la

éléments embrasés seront fondus. 13 Mais selon sa promesse nous attendons des nouveaux cieux et une terre nouvelle où habitera la justice. 14 Voilà pourquoi, bien aimés, attendant ces choses, ayez soin d'être trouvés par lui dans la paix, sans tache et sans reproche, 15 et tenez pour secourable la patience de notre Seigneur,

---

nature à l'homme après la parousie dans l'état de gloire, on ne peut pas dire quelle est la part de la réalité et celle de l'image, car les Hébreux aimaient faire participer la nature à leur état d'âme (Is. XXXIII, 7-9; Jér. IV, 23-26, etc.). C'est après la libération de la nature que le monde sera soumis au Christ et que le Christ fera hommage de toutes choses au Père (I Cor. XV, 24-28). — Saint Paul s'étend moins que l'auteur de II Pet. sur l'état du cosmos et beaucoup plus sur la pensée religieuse. Dans Mt. XIX, 28 il n'est fait qu'une brève allusion à la παλιγγενεσία (cf. LAGRANGE, *Saint Matthieu*, p. 380 ss.).

14) διό indique la conclusion. Parce que les fidèles attendent ce monde à venir, ils doivent faire en sorte d'être trouvés par le Christ dans une disposition morale et spirituelle qui leur permette d'y entrer. L'attente de la parousie était un puissant motif de sanctification. L'impératif σπουδάσατε indique une exhortation instante à la sainteté; le temps qui reste doit être bien employé. — ἄσπιλοι, litt. « sans tache » d'où « sans péché, innocents » (Jac. I, 17). — ἀμώμητοι ici et dans une variante de Phil. II, 15, « irréprochables », mot poétique, récent en prose (*Bailly*). Paul emploie ἄμωμος (Eph. I, 4; Col. II, 22); de même I Pet. I, 19 avec ἄσπιλος. Comme Jude, notre auteur termine sa lettre par une exhortation à la sainteté; on dirait qu'il a voulu remplacer ἀμώμους de Jude ỳ. 24 par un mot plus rare. — Le pronom αὐτῷ se rapporte plutôt au verbe qui suit qu'à l'adjectif qui précède et désigne Dieu comme αὐτοῦ du ỳ. 13. — La paix est celle d'une conscience qui s'en remet au souverain juge.

15) ἡγεῖσθε dépend encore de διό. Dans l'attente du monde à venir les fidèles doivent considérer comme un secours pour le salut la patience du Seigneur qui diffère sa parousie. La pensée est celle du ỳ. 9. Les fidèles doivent se persuader que le Seigneur n'a en vue que leur bien. On ne peut qu'aimer les voies de la Providence quand une fois on en a vu le dessein.

L'auteur en appelle au témoignage de saint Paul qui a écrit, lui aussi (καθὼς καί), le même enseignement. Cet enseignement de Paul est le fruit d'une sagesse qui n'est pas humaine, mais qui lui a été donnée par Dieu; l'apôtre a écrit avec une grâce spéciale, éclairé d'en haut. On est d'autant plus fondé à voir ici une allusion à ce que nous appelons l'inspiration, que plus loin les écrits de saint Paul sont rangés parmi les Écritures (ỳ. 16). L'auteur appelle saint Paul son frère bien-aimé; ἡμῶν, en effet, se rapporte à celui qui écrit plutôt qu'aux fidèles, comme dans I Thess. III, 2. Un titre de familiarité est allégué pour donner plus de poids à ce qui est dit. Sur la pensée de Paul les fidèles savent bien à quoi s'en tenir, car c'est à eux que Paul a écrit (ἔγραψεν ὑμῖν). Les critiques se demandent à quelle lettre de l'apôtre il est fait allusion. Généralement, d'après le contexte immédiat, ils

καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν
ἔγραψεν ὑμῖν, 16 ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ
τούτων, ἐν αἷς ἐστιν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν
ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν. 17 Ὑμεῖς οὖν,
ἀγαπητοί, προγινώσκοντες φυλάσσεσθε ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχ-

16. **TSV** *ante* επιστολαις *addunt* ταις. — **HWM** *omittunt*.

---

pensent à un enseignement concernant la patience de Dieu à l'égard des pécheurs en vue du salut. Le passage qui alors convient le mieux est Rom. II, 4 : « *méprises-tu la richesse de sa bonté, et de sa patience, et de sa longanimité, ignorant que la bonté de Dieu t'invite au repentir?* » (trad. LAGRANGE). A cause des destinataires qu'on peut tenir pour les mêmes que ceux de I Pet., on pourrait penser à une lettre de Paul écrite pour des chrétiens d'Asie. L'épître aux Éphésiens, qui est une encyclique aux asiates, ne parle pas de la patience de Dieu, ni de celle du Christ. Que si on ne rapporte plus καθὼς... ἔγραψεν à la patience, mais à la nécessité d'être saints (ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι, ỳ. 14), on peut trouver une bonne référence dans Éph. I, 4 : εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, mais sans allusion à la parousie. Quelques auteurs cherchent dans Col., Gal. D'autres finissent par admettre une référence à une épître perdue (cf. *Introd.* p. 32). Le plus simple, puisque plusieurs lettres de Paul étaient alors lues partout et étaient le bien commun de l'Église, est de penser que l'auteur envisage les destinataires dans un certain vague; il s'adresse au même auditoire.

16) Après ὡς il faut sous-entendre ἔγραψεν. Avec B A omettre ταῖς devant πάσαις, l'omission de l'article étant davantage dans le style de l'auteur. On retrouve λαλεῖν employé à propos d'écrits dans Hébr., II, 5; II Cor. XI, 17; etc.

Toutes les lettres de Paul ne désignent pas forcément toutes les lettres que nous avons de lui, mais toutes les lettres connues alors de l'auteur et des destinataires de II Pet. Il existait donc déjà une collection paulinienne, sans qu'on puisse savoir combien d'épîtres en faisaient partie. On est au temps de la seconde génération chrétienne et Paul est mort depuis un certain temps. C'est dans ces lettres que Paul parle περὶ τούτων, c'est-à-dire de la nécessité d'être saint, de la patience divine, de la préparation à la parousie, de la venue subite du Seigneur. Les faux docteurs se réclamaient sans doute de l'apôtre Paul quand ils promettaient aux fidèles la liberté (II, 19), pour vivre, en fait, selon la chair. Notre auteur réplique à leur prétention : Paul donne le même enseignement que lui. Il accorde cependant que tout n'est pas clair dans les écrits de l'apôtre. Il y a des choses δυσνόητά, difficiles à entendre; ce mot est un *hapax* biblique. L'auteur a sans doute en vue la justification par la foi sans les œuvres. — ἀμαθεῖς, *hapax* biblique, terme assez fréquent chez les auteurs grecs, désigne les faux docteurs. Ceux-ci sont mal affermis (ἀστήρικτοι, cf. II, 14), en ce sens qu'ils chancellent dans la

comme Paul, notre frère bien aimé, vous [l]' a aussi écrit, selon la
sagesse qui lui a été donnée, 16 comme aussi [il le fait] dans
toutes les lettres où il parle de ces sujets. En celles-ci il y a des
points obscurs que les gens ignorants et mal affermis torturent,
comme aussi les autres Ecritures, pour leur propre perdition.
17 Vous donc bien aimés, étant bien instruits, veillez, de peur
que, vous laissant entraîner dans l'erreur des iniques, vous veniez

foi. — στρεβλόω « tordre, torturer », d'où au figuré « torturer un texte en le détournant de son sens »; *hapax* dans le N. T. — Au lieu de chercher à comprendre les points obscurs des épîtres pauliniennes les docteurs hérétiques les torturent, les corrompent en leur faisant dire des choses étrangères à la pensée de l'apôtre. On pourrait penser aussi qu'ils torturent les textes qui les condamnent et ne leur vont pas. Ils disent savoir; en fait ils sont des ignorants.

Le traitement qu'ils infligent aux épîtres de saint Paul est d'ailleurs celui qu'ils font subir aux autres Écritures. Les mots τὰς λοιπὰς γραφάς désignent l'A. T., cette exégèse est très soutenue par le reproche d'une interprétation privée donnée à la prophétie (cf. I, 20). Mayor entend τὰς λοιπὰς γραφάς des écrits lus dans les réunions, sans qu'il s'agisse seulement de livres saints; opinion difficilement acceptable, car dans le N. T. l'Écriture ou les Écritures ont toujours le sens d'Écriture inspirée. L'exégèse des hérétiques est pour leur damnation, car elle les conduit à l'erreur et au péché. — ἰδίαν αὐτῶν est une redondance dans le goût sémitique.

D'après le présent verset les épîtres de Paul sont tenues pour Écriture inspirée, tout aussi bien que l'A. T. C'est le texte le plus ancien sur le Canon du N. T. Les faux docteurs savent bien eux aussi que l'autorité des épîtres de Paul s'impose, car vraisemblablement ils prétendent s'autoriser d'elles.

Qu'un corps d'épîtres pauliniennes ait existé comme canonique quand II Pet. a été rédigée, il ne s'ensuit pas qu'on soit obligé de repousser la date de cette rédaction jusqu'au second siècle (cf. *Introd.* p. 28 s.). Paul jugeait l'A. T., rejetait la Tôrâ comme périmée, par là même il mettait son enseignement au-dessus de l'A. T. Son enseignement écrit, comme son enseignement oral, était règle de foi. Recevoir ses épîtres comme règle de foi, dès qu'elles ont été écrites, c'était les admettre comme inspirées. Le P. Lagrange a bien expliqué cela dans son *Histoire du Canon* (p. 9 s.).

DERNIER AVERTISSEMENT ET DOXOLOGIE (ỳ. 17-18).

L'auteur reprend dans un avertissement final le développement de la pensée du ỳ. 14 (ỳ. 17-18ᵃ) et achève sa lettre par une louange au Christ (ỳ. 18ᵇ).

17) ἀγαπητοί fait appel à l'affection pour rendre l'exhortation plus persuasive avant de prendre congé. Les fidèles sont maintenant bien avertis; ils doivent donc se tenir sur leurs gardes. Leur instruction (προγινώσκοντες) fait antithèse

θέντες ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ, 18 αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.

18. **SVM** *addunt* αμην. — **THW** *omittunt*.

à déchoir de votre fermeté; 18 mais croissez dans la grâce et dans la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. A lui la gloire, et maintenant et dans le jour de l'éternité.

à l'ignorance des faux docteurs (ἀμαθεῖς, ỳ. 16). Ceux-ci sont appelés sans loi (ἀθέσμων) par allusion à leur libertinage (II, 2, 10, 12, 14, 18). — στηριγμός, *hapax* biblique, est dit de la fixité apparente des planètes dans Plutarque (*Mor.* 76[d]); le mot s'oppose à ἀστήρικτοι du ỳ. 16. Alors que les faux docteurs sont mal affermis, errants, les fidèles sont fixés dans la vérité. Qu'ils veillent à ne pas déchoir.

18[a]) δέ oppose à la possibilité d'une chute, la croissance dans la grâce et la connaissance de Jésus. Au début de la lettre l'auteur souhaitait cette grâce et cette connaissance à ses correspondants (I, 2). La lettre se termine par la pensée du début en forme d'*inclusio* sémitique (cf. *Introd.* p. 17). Sur les mots γνῶσις, κύριος et σωτήρ cf. I, 1, 2; II, 20. La grâce et la connaissance peuvent grandir toujours; la vie chrétienne n'est pas statique. La perspective ouverte devant le croyant est sans limite.

18[b]) La doxologie n'a pas l'ampleur de celle de Jude (ỳ. 25). L'auteur nomme seulement la gloire (cf. I, 3). La gloire maintenant par la vie des fidèles, par l'avènement du règne dans les âmes et le monde. — αἰών qui signifie « temps, durée de la vie » désigne par extension les âges du monde et l'âge à venir par excellence : l'éternité (cf. Bauer, *Wörterb.; The Journal of Theological Studies*, July, 1936, p. 265 ss.). Le jour de l'éternité, c'est le jour du monde qui suivra la parousie et n'aura point de fin. A ce moment la gloire du Christ sera pleinement manifestée. Le fidèle qui aime le Christ aspire à la gloire de son maître. — ἀμήν qui termine généralement les doxologies est omis par B contre l'ensemble des manuscrits; l'omission est préférable parce que moins conformiste.

PREMIÈRE ÉPITRE
DE
SAINT JEAN

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION.

§ I *Rapprochements textuels entre I Jo. et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.*

Voici les principaux rapprochements qu'on peut signaler :

a) Clément Romain, XLIX, 1 : ὁ ἔχων ἀγάπην ἐν Χριστῷ ποιησάτο τὰ τοῦ Χριστοῦ παραγγέλματα, cf. I Jo. v, 3. On a la même connexion entre l'amour et les commandements, mais dans un vocabulaire en grande partie différent, avec le Christ dans Clément et Dieu dans I Jo.

XLIX, 5 : ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐτελειώθησαν πάντες οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ. — L, 3 : οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες, cf. I Jo. IV, 17, 18. On a la même idée de la perfection dans la charité, avec l'emploi du même verbe τελειοῦν au passif.

b) *Secunda Clementis*, VI, 9 : τίς ἡμῶν παράκλητος ἔσται, cf. I Jo. II, 1. Même emploi de παράκλητος au sens de défenseur auprès de Dieu. Le mot est propre à Jean dans le N. T.

c) Ignace d'Antioche, *Ad Eph.* XI, 1 : ἔσχατοι καιροί, — XV, 3 : φανήσεται (θεός) πρὸ προσώπου ἡμῶν, cf. I Jo. II, 18; III, 2; simples rencontres d'idées.

d) *Didaché*, X, 5, μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου... καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, cf. I Jo. II, 5; IV, 12, 18. Comme dans I Jo. et dans Clément (XLIX, 5) la perfection est dans la charité, toujours avec τελειοῦν.

e) Polycarpe; le texte est important, nous reproduisons en face I Jo.

Ad Phil. vii, 1 : πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστιν.	I Jo. iv, 2-3 : πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα [ὃ μὴ ὁμολογεῖ B etc.] ὃ λύει... τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. II Jo. 7 : οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν... ὁ ἀντίχριστος.

On est évidemment en présence d'une citation. Alléguer un texte antérieur à Jean et à Polycarpe et dont ils dépendraient tous deux est une hypothèse gratuite. Dans le texte de Polycarpe les deux derniers mots rappellent la fin de II Jo. 7; mais la phrase se rapproche beaucoup plus de I Jean, iv, 2, 3, à cause de l'emploi du singulier et des rencontres verbales (surtout ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι). La citation est faite de mémoire et s'attache plus au sens qu'aux mots dont cependant un certain nombre demeure. On ne saurait exclure II Jo. avec certitude et il se pourrait que la citation soit composite, comme souvent chez saint Paul à propos de l'A. T.

f) *Épître de Barnabé*, v, 11 : ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ... ἦλθεν ἐν σαρκί, cf. I Jo. iv, 2. Le pseudo-Barnabé réagit contre le docétisme. L'expression « venir dans la chair » peut être empruntée à Jean ou à la catéchèse; il est difficile de se prononcer.

g) Hermas, *Mand.* iii, 1 : ὁ κύριος ἀληθινὸς ἐν παντὶ ῥήματι καὶ οὐδὲν παρ' αὐτῷ ψεῦδος, cf. I Jo. ii, 27. Hermas parle de Dieu et I Jo. de l'Esprit-Saint; le parallélisme antithétique exprime la même idée, mais pas tout à fait dans les mêmes termes.

xii, 3, 5 : εὐκόλως αὐτὰς (ἐντολὰς) φυλάξεις καὶ οὐκ ἔσονται σκληραί, cf. I Jo. v, 3. Les deux textes expriment en termes différents la même idée qui rappelle Mt. xi, 30.

Sim. ix, 24, 4 : ἐκ γὰρ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐλάβετε, I Jo. iii, 24; iv, 13. Le don de l'Esprit est une vérité de la catéchèse et Jo. dit : ἔδωκεν, δέδωκεν.

h) Saint Justin, *Apol.* I, xxxii, 7 : δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ cf. I Jo. i, 7. L'idée est trop courante dans les écrits apostoliques pour qu'on puisse voir ici une dépendance. — 8 : ἐν οἷς (ἀνθρώποις) οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος, cf. I Jo. ii, 14; iii, 9. L'idée du Logos qui habite en nous est johannique, mais dans Jean la semence est dite de l'Esprit. Ce texte de Justin peut combiner les deux passages de l'épître et y faire allusion.

Apol. II, vi, 5 : γέγονε... ἀποκυηθεὶς ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων, cf. I Jo. iii, 8. La venue du Christ et la ruine des démons est un thème de la catéchèse.

Dialogue avec Tryphon, texte important :

cxxiii, 9 : καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες.	I Jo. iii, 1 : τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἐσμέν. ii, 3 : ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, cf. iii, 22; v, 3.

La gradation saisissante de Jo. entre le vocable d'enfant de Dieu et la réalité de notre filiation se retrouve pareille chez s. Justin. D'autre part ἀληθινός est un terme johannique; enfin Justin marque la corrélation entre la filiation et la pratique des commandements, laquelle revient souvent dans I Jo. (ii, 5, 6, 29; iii, 24). Si on rapproche de ce texte du *Dialogue* celui de la *Première Apologie* cité ci-dessus, on est amené à conclure que saint Justin a vraisemblablement connu et utilisé I Jo.

i) *Épître à Diognète*, x, 2 : ὁ γὰρ θεὸς τοὺς ἀνθρώπους ἠγάπησε... πρὸς οὓς ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, cf. I Jo. iv, 9. La pensée est la même; l'*Épître à Diognète* se rapproche plus de I Jo. où on lit ἀπέσταλκεν que de Jo. iii, 16 où on lit ἔδωκεν. — De plus elle emploie l'adjectif μονογενής du Fils de Dieu selon un usage propre à Jo. et à I Jo. dans le N. T.

x, 3 : πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτως προαγαπήσαντά σε; cf. I Jo. iv, 19. Il n'y a qu'une ressemblance vague; dans I Jo. il s'agit vraisemblablement de l'amour du prochain dont le fondement est l'amour que Dieu a eu le premier pour nous.

xi, 4 : οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, expression qui désigne le Verbe ou le Fils comme dans I Jo. i, 1; ii, 13, 14. La formule est johannique. Ce rapprochement et celui signalé à propos de x, 2 se corroborent l'un l'autre et permettent de conclure que l'auteur de l'*Épître à Diognète* a sans doute connu I Jo.

Des remarques qui précèdent, il ressort que saint Polycarpe a cité I Jo., que saint Justin et l'auteur de l'*Épître à Diognète* s'en sont vraisemblablement inspirés. Dans les autres textes il peut y avoir des réminiscences, mais les ressemblances sont trop vagues pour qu'on puisse envisager autre chose que la simple possibilité d'une dépendance qu'on ne peut ni affirmer ni rejeter.

§ II. *La Canonicité.*

Le plus ancien témoignage est celui de saint Irénée, qui appartient à la fois à l'Orient par son origine et à l'Occident par son épiscopat dans les Gaules. Il tient I Jo. pour l'œuvre de Jean disciple du

Seigneur et la cite comme œuvre apostolique et donc comme Écriture (1).

Les témoignages du IIIe au Ve siècle.

1° *Dans l'Église grecque.*

IIIe siècle.

Clément d'Alexandrie († peu après 211) trouve I Jo. dans le canon; il cite souvent l'épître sous le nom de Jean (2), Jean l'apôtre bien entendu (3); il la tient pour divine et inspirée θείως καὶ ἐπιπνόως ὁ 'Ιωάννης (4) et la commente dans ses *Hypotyposes* (5). Le codex *Claromontanus* la nomme dans sa liste des Écritures Saintes (6). Origène († vers 254) dans une énumération des écrits canoniques désigne au pluriel les épîtres de Jean : *Iohannes... per epistolas suas* (7); ailleurs, après avoir parlé de l'évangile qu'a laissé Jean, le disciple qui reposa sur la poitrine de Jésus, il ajoute : [καταλέλοιπε] καὶ ἐπιστολὴν πάνυ ὀλίγων στίχων, qu'il distingue de la seconde et de la troisième (8).

Denys d'Alexandrie († vers 265) s'appuyait sur I Jo. comme sur le IVe évangile pour contester l'Apocalypse (9).

IVe et débuts du Ve siècle.

En Égypte, saint Athanase († 373) nomme I Jo. dans sa liste des écrits canoniques (10). En Palestine, Eusèbe († vers 339-340) notait que cette épître était reçue par tous, aussi bien de la part des contemporains que des anciens : ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν ['Ιωάννου] παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἐπ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται (11). Il la range donc parmi les « *homologoumènes* » ou incontestés, dans sa liste des écrits néotestamentaires (12). Cyrille de Jérusalem († 386) recevait les sept épîtres catholiques (13); de même, en Asie Mineure, Grégoire de Nazianze

(1) *Adv. Haer.* III, XVI, 5, 8; textes cités : I Jo. II, 18, 19, 21; IV, 1-3; V, 1 (*P. G.* VII, 925, 927).
(2) *Strom.* II, XV, 66; III, IV, 32; V, 44, etc.; textes cités : I Jo. V, 16 s; I, 6; II, 4 (*G. C. S.* II, 148, 210, 216); *Poedag.* III, XI, 82; texte cité : I Jo. IV, 7; V, 3 (*G. C. S.* I, 281), etc.
(3) *Strom.* III, VI, 45; texte cité : I Jo. II, 18 s. (*G. C. S.* II, 217).
(4) *Quis dives salvetur,* XXXVII, 6; texte cité : I Jo. III, 15 (*G. C. S.* III, 184).
(5) Il reste de ce commentaire de I Jo. une traduction latine due à Cassiodore et éditée par les œuvres de Clément (*G. C. S.* III, 209-214) sous le nom d'*Adumbrationes*.
(6) Texte dans LAGRANGE, *Canon*, p. 92.
(7) *In Jesu Nave,* VII, 1 (*G. C. S.* VII, 328).
(8) *In Johan.* V, 3 (*G. C. S.* IV, 101); cf. *infra*, p. 226.
(9) Dans EUSÈBE, *H. E.* VII, XXV, 7, 8.
(10) XXXIXe *Épître festale* (*P. G.* XXVI, 1437).
(11) *H. E.* III, XXIV, 17.
(12) *H. E.* III, XXV, 1, 2.
(13) Dans sa liste du Canon, *Catech.* IV, 36 (*P. G.* XXXIII, 500), texte dans LAGRANGE, *Canon*, p. 111.

(† vers 390) (1), Amphiloque († vers 400) (2), le Concile dit de Laodicée (3).

Les églises grecques de Syrie méritent une mention spéciale. Lucien devait recevoir I Jo. — En effet Eusèbe ne relève aucun doute chez les anciens; Apollinaire de Laodicée († avant 392) cite I Jo. deux fois sous le nom de Jean, et, d'après Suidas, Diodore de Tarse en aurait fait le commentaire (4). — S. Jean Chrysostome († vers 407) l'a citée comme œuvre de l'apôtre saint Jean (5). Une homélie qui n'est peut-être pas de lui distingue bien la première épître qui est authentique des deux autres que « les pères ont rejetées du canon »; le P. Lagrange tient cette homélie comme « un témoignage très accentué de l'église d'Antioche » (6). La *Synopse* qu'on attribue sans doute faussement à saint Jean Chrysostome ne garde que les trois grandes épîtres catholiques, Jac. I Pet. I Jo. La situation de celles-ci était bien établie. Cependant Théodore de Mopsueste († 428) n'en a fait aucun cas; son silence sur I Jo., comme sur Jac. et I Pet. est certainement voulu (7).

2° *Dans l'Église latine.*

IIIe siècle.

En Italie, le Canon de Muratori nomme I Jo. (8) et Novatien la cite comme Écriture (9). En Afrique, Tertullien cite à plusieurs reprises I Jo. sous le nom de Jean (10) ou de Jean l'apôtre (11), de même saint Cyprien († 258) (12).

(1) *Carminum liber* I, sectio I, XII, 37 (*P. G.* XXXVII, 474; cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 116).
(2) *Carminum liber* II, sectio II, VIII, 310-315, dans GRÉGOIRE DE NAZIANZE, (*P. G.* XXXVII, 1597; cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 119).
(3) Texte dans LAGRANGE, *op. cit.* p. 115.
(4) Cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 124.
(5) Cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 156.
(6) A propos de Jean l'évangéliste : αὐτὸς ἐν τῇ ἐπιστολῇ τῇ ἑαυτοῦ γραφῶν· τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή. Τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσιν (*P. G.* LVI, 424), cité par LAGRANGE, *op. cit.* p. 157.
(7) Cf. LAGRANGE, *op. cit.* 157-158.
(8) Texte dans LAGRANGE, *op. cit.* p. 69, 72. Hippolyte s'est peut-être inspiré de I Jo. V, 16 quand il nomme le péché πρὸς θάνατον (*Refut.* IX, XII, 21); cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 62.
(9) *Invenimus scriptum esse;* textes cités I Jo. IV, 8, 12. Il tient Jean pour l'auteur de l'épître (*De Trinitate*, VII, XVIII; *P. L.* III, 897, 919).
(10) *Adv. Prax.* XV; *Scorp.* XII; textes cités : I Jo. I, 1; IV, 18 (*C. S. E. L.* XLVII, 254; XX, 172). Le P. Lagrange pense que Tertullien traduit lui-même sur le texte grec, cf. *Crit. Tex.* p. 541, où un grand nombre de citations est reproduit.
(11) *Adv. Marc.* V, 16; texte cité : I Jo. IV, 1-3 (*C. S. E. L.* XLVII, 631).
(12) Sous le nom de Jean apôtre, *Ep.* LXIX, I; texte cité : I Jo. II, 18-19 (*C. S. E. L.* III², 750). D'après l'Index de l'édition de Vienne Cyprien cite I Jo. 38 fois (*C. S. E. L.* III³, 371 s.).

IVe et débuts du Ve siècle.

En Afrique, le concile de Carthage (397) (1), le catalogue de Mommsen (2), saint Augustin († 430) (3) nomment I Jo. dans la liste des Écritures. En Italie Philastrius de Brescia († 387) tient l'épître pour parole de Jean, il ne précise pas qui était Jean, car tout le monde était d'accord sur la personne de l'auteur (4); Ruffin († 410) (5), le décret dit de Gélase (6), le pape Innocent premier (7), témoignent de sa canonicité. — Saint Jérôme († 420) aussi (8); ce Père qui tient l'épître pour œuvre de l'apôtre saint Jean, fait remarquer qu'elle est reçue par tous les gens d'Église compétents : *ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur* (9); il ne relève aucun doute, contrairement au cas de II et III Jo.

En Espagne, Priscillien cite I Jo. comme Écriture et l'attribue à l'apôtre (10).

3° *Dans les Églises de langue syriaque.*

La *Doctrine d'Addaï*, qui nous fait connaître le N. T. des Syriens à la fin du IVe siècle, ne nomme pas les grandes épîtres catholiques (11). Elles n'étaient pas encore traduites en syriaque. Peut-être Aphraate a-t-il utilisé I Jo. (12); le P. Lagrange paraît considérer la chose comme probable (13). Saint Ephrem († 373) a connu I Jo. puisqu'il y fait une fois allusion (14). Le catalogue édité par Mrs. Lewis et antérieur à la *Peschitta* ne mentionne aucune épître catholique, mais dans la *Peschitta*, au début du Ve siècle, les trois grandes épîtres catholiques sont traduites et demeurent ensuite dans le canon des diverses églises (15).

(1) DENZ, n° 92.
(2) Texte dans LAGRANGE, *op. cit.* p. 87.
(3) *De doctrina christiana*, II, VIII (*P. L.* XXXIV, 41).
(4) *Diversarum hereseon liber*, LXXXVIII, 9 (*C. S. E. L.* XXXVIII,48).
(5) *Commentarius in symq. apost.* XXXVII (*P. L.* XXI, 374).
(6) Sur ce décret cf. p. 229.
(7) LAGRANGE, *op. cit.* p. 151.
(8) Dans son catalogue scripturaire de sa lettre à Paulin, *Ep.* LIII, 9 (*C. S. E. L.* LIV, 462 s.).
(9) *De viris ill.* IX (*P. L.* XXIII, 623).
(10) *Sicut scriptum est* (*Tractatus* II, 45); *dicente apostolo* (*Tractatus* X, 127); textes cités I Jo. II, 12; 16-17. D'après l'index de l'éditeur Priscillien cite I Jo. treize fois dans les textes qui nous restent de lui (*C. S. E. L.* XVIII, 37, 94, 166).
(11) LAGRANGE, *Canon*, p. 126 s.
(12) *Demonstration* IV, 11; XXIII, 62, 63 (*Patrologia syriaca* de GRAFFIN, t. I, col. 161-162; t. II, col. 127-128; 133-134).
(13) *Canon*, p. 128.
(14) Cf. LAGRANGE, *op. cit.* p. 128 s.
(15) LAGRANGE, *op. cit.* p. 129 s.; 162 s.

4° *Dans les Églises coptes.*

Les versions Bohaïrique, Sahidique contiennent I Jo.

Conclusion.

La plus ancienne littérature chrétienne utilise l'épître (§ I); dès que les auteurs citent des écrits servant de norme à la foi, ils allèguent I Jo. comme œuvre de l'apôtre saint Jean (*Irénée, Tertullien*), ou plus explicitement comme œuvre faisant partie de l'Écriture (*Canon de Muratori, Clément d'Alexandrie, Origène*). Les expressions varient, mais l'idée fondamentale est identique : l'écrit est reçu, cité comme règle de la foi. Dès qu'on dresse la liste des Écritures néo-testamentaires, la première épître de Jean y est nommée. Reçue dès le début dans le canon des Églises, elle y demeure sans contestation. Les Antiochiens, si difficiles pour d'autres écrits, l'acceptent comme incontestable. Théodore de Mopsueste seul fait exception; les motifs de son attitude ne sont pas d'ordre traditionnels, mais dogmatiques (1). Sur ce point son influence ne s'est pas fait sentir. A part ce cas isolé, on peut dire que l'histoire ne fait connaître aucun doute, aucune controverse sur la canonicité de I Jo. Celle-ci a été définie par le concile de Trente (8 avril 1546) (2).

§ III. *L'authenticité.*

Chez les grecs Clément d'Alexandrie, Origène, Denys d'Alexandrie, Eusèbe, saint Jean Chrysostome, chez les latins le Canon de Muratori, Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, saint Jérôme, Priscillien tiennent explicitement l'épître pour l'œuvre de saint Jean apôtre. D'autres Pères ou auteurs nomment seulement Jean, tels Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, Amphiloque, Apollinaire de Laodicée; mais sous ce nom ils entendent certainement le même Jean que ceux qui ajoutent le titre d'apôtre. Ce Jean était tellement connu, et si universellement accepté comme auteur que le nom seul suffisait à le désigner. La tradition ne fait connaître aucun doute et a toujours tenu l'épître pour authentique. Il faudrait citer de nouveau tous les textes indiqués au paragraphe relatif à la canonicité; le lecteur voudra bien s'y reporter. L'épître a été reçue pour canonique parce qu'on l'a tenue pour authentique.

(1) LAGRANGE, *op. cit.* p. 157 s.
(2) DENZ. n° 784.

CHAPITRE II

LES DONNÉES DE L'ÉPITRE.

§ I. *Le vocabulaire et le style, étudiés surtout en comparaison avec le IVᵉ évangile.*

A. *Le vocabulaire.*

Le nombre des *hapax* est minime. On en compte 4 propres à l'épître ἀγγελία (i, 5; iii, 11), ἱλασμός (ii, 2; iv, 10), νίκη (v, 4), χρῖσμα (ii, 20, 27), 2 communs avec Jo., ἀνθρωποκτόνος (iii, 15; Jo. viii, 44), παράκλητος (ii, 1; Jo. xiv, 16, 26; xv, 26; xvi, 7); 1 commun avec II Jo. 7, ἀντίχριστος (ii, 18, 22; iv, 3). Le vocabulaire est pauvre, les mêmes mots reviennent souvent. Dans le IVᵉ évangile le nombre des *hapax* est proportionnellement beaucoup plus grand, il y en a 112 d'après Jacquier (1). Cette différence s'explique bien par celle des sujets traités; l'épître demeure dans la considération de quelques thèmes sur la foi et la charité, tandis que l'évangile rapporte des faits et donne un enseignement plus complet. Cela n'empêche pas que le vocabulaire de l'évangile est moins riche que celui des Synoptiques (2).

On peut relever dans I Jo. et dans Jo. le même emploi de termes et d'expressions caractéristiques.

αἴρειν avec ἁμαρτίας ou ἁμαρτίαν pour complément (iii, 5; Jo. i, 29); pas ailleurs dans le N. T.

ἀκούειν au sens d'exaucer, propre à Jo. dans le N. T. (v, 14, 15; Jo. ix, 31; xi, 41, 42).

ἁμαρτίαν ἔχειν (i, 8; Jo. ix, 41; xv, 22, 24; xix, 11); pas ailleurs dans la Bible.

τὰ ἀρεστὰ ποιεῖν (iii, 22; Jo. viii, 29); pas ailleurs dans le N. T.

ἐθεασάμεθα, avec idée d'admiration (i, 1; Jo. i, 14).

ἐκεῖνος, manière de désigner Jésus (ii, 6; iii, 3, 5, 7, 16; iv, 17; Jo. xix, 35), propre à l'épître et au IVᵉ évangile.

θάνατος, au sens spirituel et mystique propre aux écrits johanniques (iii, 14; v, 16, 17; Jo. v, 24; viii, 51, 52; Apoc. ii, 11; xx, 6, 14; xxi, 8).

μαρτυρεῖν περί (v, 9, 10; Jo. i, 7, 8, 15; ii, 25; v, 31, 32, etc.) propre à Jean

1) *Histoire des livres du N. T.* t. iv, p. 261.
(2) Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. cxvi.

dans le N. T. — Le verbe μαρτυρεῖν revient 33 fois dans Jo., 6 fois dans I Jo., 4 fois dans III Jo., 4 fois dans Apoc., 28 fois dans le reste du N. T.

μένειν, au sens mystique propre à Jean (ii, 6, 24, 27, 28; iii, 6, 9, 15, 24; iv, 12, 13, 15, 16; Jo. vi, 56; viii, 31; xiv, 10, 17; xv, 4-10).

πληροῦσθαι avec χαρά (i, 4; Jo. iii, 29; xv, 11; xvi, 24; xvii, 13; II Jo. 12), ne se retrouve dans le N. T. au passif que dans Act. xiii, 52; II Tim. i, 4 et à l'actif que dans Rom. xv, 13, Phil. ii, 2.

ποιεῖν ἀλήθειαν, propre à Jean (i, 6; Jo. iii, 21).

τηρεῖν ἐντολάς (ii, 3, 4; iii, 22, 24; v, 3; Jo. xiv, 15, 21; xv, 10; Apoc. xii, 17; xiv, 12; dans le reste du N. T. seulement Mt. xix, 17 et II Tim. vi, 14.

τηρεῖν λόγον (ou λόγους) (ii, 5; Jo. viii, 51, 52, 55; xiv, 23, 24; xv, 20; xvii, 6; Apoc. iii, 8, 10; xxii, 7, 9); pas ailleurs dans le N. T.

τεκνία ne se retrouve dans le N. T. que dans une variante de Gal. iv, 19, en dehors de Jean (ii, 1, 12, 28; iii, 7, 18; iv, 4; v, 21; Jo. xiii, 33).

τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ (iii, 16; Jo. x, 11, 15; xiii, 37, 38; xv, 13; cf. x, 17); pas ailleurs dans la Bible. — avec ἐν χείρι à la place de ὑπέρ seulement quatre fois (Juges, xii, 3; I Sam. xix, 5; xxviii, 21; Job, xiii, 14).

οὐ χρείαν ἔχειν ἵνα (ii, 27; Jo. ii, 25; xvi, 30); une seule fois ailleurs dans la Bible, mais sans la négation (Tobie, v, 7, א).

Il y aurait encore à signaler la même acception théologique de certains termes comme ζωή, mais il s'agit alors d'idées et pour éviter toute répétition nous en parlerons plus loin.

B. *Le style.*

Le style a un caractère sémitique. Voici les principales remarques concernant la phrase et l'enchaînement des phrases.

1° *La phrase.*

a) Phrases commençant par πᾶς, comme en hébreu par כל (ii, 23; iii, 4, 6, 9, 10, 15; iv, 2; v, 1, 17).

b) Phrases commençant par καί, comme en hébreu par le ו (i, 4, 5; ii, 3, 28; iii, 3, 5, 23, 24; iv, 14; v, 3, 4, 6, 11, 14, 15, 20).

c) Le verbe a parfois la même racine que le substantif qui lui sert de sujet ou de complément, cette tournure est tout à fait hébraïque :

i, 5 ἡ ἀγγελία ἣν... ἀναγγέλλομεν.
ii, 25 ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο.
v, 4 ἡ νίκη ἡ νικήσασα.
v, 10 τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεός.
v, 15 τὰ αἰτήματα ἃ ᾐτήκαμεν.
v, 16 ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν.

d) Plusieurs expressions sont des sémitismes : ποιεῖν ἀλήθειαν (I, 6), πιστεύειν τῷ ὀνόματι (III, 23 ; V, 13), κλείειν τὰ σπλάγχνα (III, 17).

Au même point de vue on peut ajouter l'usage de περιπατεῖν au sens métaphorique de conduite morale (I, 6, 7 ; II, 6, 11), et celui du « nom » substitué à la personne (II, 12) ; voir le *Commentaire* aux passages cités.

e) Phrases semblables dans I Jo. et Jo. — Elles sont nombreuses. Une liste a été dressée par H. Holtzmann (1), une autre par Westcott (2). Voici quelques exemples en suivant l'ordre de l'épître :

I Jo. I, 6 : ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν. cf. II, 11 : ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ.	Jo. XII, 35 : ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ. VIII, 12 : οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ.
I, 6 : οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.	III, 21 : ὁ δέ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν.
8 : ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν.	IX, 41 : οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν.
II, 4 : ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν. cf. I, 8 : ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.	VIII, 44 : οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ.
II, 11 : ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει.	XII, 35 : ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. III, 8 : οὐκ οἶδας .. ποῦ ὑπάγει. VIII, 14 : οἶδα... ποῦ ὑπάγω.
15 : ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.	V, 42 : τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.
16 : ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν·	VIII, 23 : ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ. — cf. XV, 19.
17 : μένει εἰς τὸν αἰῶνα.	VIII, 35 ; XII, 34 : μένει εἰς τὸν αἰῶνα.
21 : ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν.	XVIII, 37 : πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας.
27 : οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς.	XVI, 30 : οὐ χρείαν ἔχεις ἵνα τίς σε ἐρωτᾷ. — cf. II, 25.
III, 3 : ἁγνίζει ἑαυτόν.	XI, 55 : ἵνα ἁγνίσωσιν ἑαυτούς.
4 : πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν.	VIII, 34 : πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν.
8 : ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.	VIII, 44 : ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ.
14 : μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.	V, 24 : μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.
16 : ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν.	X, 11 : τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.
23 : καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμίν.	XIV, 31 : καθὼς ἐντολὴν ἔδωκεν μοι ὁ πατήρ. — cf. XII, 49.
IV, 5 : ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν.	III, 31 : ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ.

(1) Dans *Jahrbuch für Protestantische Theologie*, 1882, p. 128 ss.
(2) Dans son commentaire p. XLI ss.

9 : τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν.	III, 16 : τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν.
12 : θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται 20 : τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν.	I, 18 : θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. VI, 46 : οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις. — cf. XIV, 9.
16 : καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην.	VI, 69 : καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σύ...
V, 4 : νικᾷ τὸν κόσμον, cf. ỳ. 5.	XVI, 33 : ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον.
9 : εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν.	III, 33 : ὁ λαβὼν αὐτοῦ τὴν μαρτυρίαν. V, 34 : ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω.
19 : ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν.	VIII, 47 : ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ.
20 : ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν·	XVII, 3 : ἵνα γινώσκωσίν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν.

Les ressemblances de vocabulaire signalées plus haut (A) établissent entre plusieurs autres phrases de I Jo. et de Jo. une parenté indéniable.

2° *La liaison des phrases* (1).

a) *L'inclusio.*

On trouve dans I Jo. des répétitions de mots qui rappellent l'*inclusio* sémitique.

au début et à la fin de l'épître : ζωή (I, 2 et V, 20), ταῦτα γράφομεν et ταῦτα ἔγραψα (I, 4 et V, 13).

au début et à la fin d'une péricope : ἐν τούτῳ γινώσκομεν (II, 3, 5b).

au début et à la fin d'une phrase : ἐφανερώθη (I, 2), μένει, μένετε (II, 27), ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ et ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (III, 9).

dans II, 18-28 l'*inclusio* est dans les idées ; le développement commence par l'idée de la dernière heure et se termine par celle de la parousie.

b) *Répétitions en forme de responsio.* Certaines expressions reviennent à travers l'épître comme des refrains ou des membres épars de parallélisme. Ainsi à travers des péricopes différentes :

I, 6 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν,
8 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν,
10 ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν.

II, 29 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται,
IV, 7 πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται,
V, 1 πᾶς ὁ πιστεύων... ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

(1) Sur l'*inclusio*, la *responsio*, le parallélisme, cf. *Épître de saint Jacques*, p. XCI-XCII et *infra*, p. 276, note 1.

Le texte II, 29 que nous venons de citer a un parallèle synonymique dans III, 9 : πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ. On peut citer d'autres cas plus simples :

III, 11, 23 ; IV, 7, 12 ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.
II, 5 ; IV, 17 ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται et τετελείωται ἡ ἀγάπη.
II, 8, 17 ἡ σκοτία παράγεται et ὁ κόσμος παράγεται.
I, 7, 9 καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας et καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.

à l'intérieur de la même péricope :

I, 1, 3 ἀκηκόαμεν, ἑωράκαμεν, ἀπαγγέλλομεν.
II, 3, 6 ἐν τούτῳ γινώσκομεν,
III, 4, 8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν.
III, 5, 8 ἐφανερώθη ἵνα... ἄρῃ et ἐφανερώθη... ἵνα λύσῃ.
IV, 8, 16 ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.
IV, 17, 18 τετελείωται ἡ ἀγάπη et οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.
V, 15, 18-20 : οἴδαμεν répété cinq fois.

c) *Parallélisme.* Il est de plusieurs sortes.

α) *Parallélisme synonymique.* L'auteur se plaît, comme les Sémites (1), à dire deux fois la même chose. Il se répète afin d'insister davantage sur l'idée exprimée. On trouve ce parallélisme sous quatre formes :

1) Une phrase positive est suivie d'une phrase négative :

I, 5 ὁ θεὸς φῶς ἐστιν
καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία.

6 ψευδόμεθα
καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.

8 ἑαυτοὺς πλανῶμεν
καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.

II, 4 ψεύστης ἐστὶν
καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν.

27 ἀληθές ἐστιν
καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος.

IV, 20 τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ,
ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

(1) Büchsel a heureusement comparé les parallélismes de I Jo. avec ceux des Rabbins, *Zu den Johannesbriefen*, dans *ZntW*, 1929, p. 235-241.

2) Une phrase négative est suivie d'une phrase positive :

II, 7 οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν,
ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν.

III, 14 ὁ μὴ ἀγαπῶν,
15 πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

IV, 18 φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ,
ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον.

3) La seconde phrase répète l'idée de la première avec les mêmes ou plusieurs des mêmes mots :

II, 24 ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς ἐν ὑμῖν μενέτω,
ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε.

III, 4 πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ,
καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

V, 2 ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν,
3 αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.

6 τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν,
7 τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες.

15 οἴδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἐὰν αἰτώμεθα,
οἴδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν.

On peut signaler encore le distique suivant, plus parallèle dans la forme que dans les idées, car γεγεννημένον désigne, croyons-nous, le Christ :

IV, 21 ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ,
V, 1 πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον.

4) La triple répétition γράφω, ἔγραψα équivaut à un parallélisme ternaire, combiné avec un parallélisme binaire par la double répétition πατέρες ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς et νεανίσκοι ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν (II, 12-15).

A signaler aussi un parallélisme à quatre membres dont les membres 1 et 4 puis 2 et 3 sont parallèles entre eux :

III, 9 πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ
ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ...
καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν,
ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

β) *Parallélisme antithétique.* La répétition des mêmes mots est une marque de sémitisme.

1) Une phrase positive est suivie d'une phrase négative :

II, 3 ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν,
4 ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν.

III, 20 ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία,
21 ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ.

IV, 2 πᾶν πνεῦμα... ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν,
3 πᾶν πνεῦμα... ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν.

6 ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν,
ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.

7 πᾶς ὁ ἀγαπῶν... γινώσκει τὸν θεόν,
8 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν.

V, 10 ὁ πιστεύων,
ὁ μὴ πιστεύων.

12 ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν,
ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

2) Une phrase négative est suivie d'une phrase positive :

II, 15 μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον,
ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον...

16 πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ... οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός,
ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.

19 οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν,
εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν...

21 οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν,
ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν.

23 πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει,
ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει,

IV, 10 οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν,
ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμάς.

3) Les deux phrases sont positives,
avec répétition d'un ou de plusieurs mots :

I, 6 ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν,
7 ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν...

II, 10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει,
11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτιᾳ ἐστίν.

III, 7 ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν,
8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν.

10 ἐν τούτῳ, φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ
καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου.

IV, 6 τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας
καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.

sans répétition de mots; cette forme est aussi grecque que sémitique :

II, 8 ἡ σκοτία παράγεται
καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

9 ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι
ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστίν.

III, 12 τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν,
τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

18 μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ,
ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ.

IV, 5 αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν,
6 ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν.

4) Le parallélisme antithétique a quelquefois trois termes, les termes 1 et 3 étant parallèles et faisant antithèse au second. La pensée revient d'où elle est partie :

II, 9 τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν,
10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ,
11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

IV, 4 ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε,
5 αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν,
6 ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν.

18 φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ,
ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον,
ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ

V, 16 ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον,
ἁμαρτία πρὸς θάνατον,
17 ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον.

On peut rapprocher de ces parallélismes plusieurs refrains indiqués plus haut sous la rubrique *responsio*.

d) Développement par accrochement de mots. Souvent les propositions sont liées les unes aux autres par le rappel d'un mot. Ce procédé n'est pas la recherche d'une gradation savante (1); il consiste dans une simple répétition qui fait charnière. On le trouve souvent dans la Bible. Quand le mot est répété au même cas ou au même temps nous le notons une fois.

κοινωνίαν et κοινωνία (I, 3), ἀπαγγέλλομεν et ἀγγελία (℣. 3, 5), ἁμαρτίας et ἁμαρτίαν (℣. 7, 8), ἁμάρτητε et ἁμάρτῃ (II, 1), τηρῶν et τηρῇ (℣. 4, 5), ἐντολὴν παλαιάν et ἐντολὴ ἡ παλαιά (℣. 7), φῶς et φωτί (℣. 8, 9), κόσμου et κόσμος (℣. 16, 17), οἴδατε (℣. 20, 21), ψεῦδος et ψεύστης (℣. 21, 22), ὁ ἀρνούμενος (℣. 22, 23), μενέτω et μείνῃ (℣. 24), μένετε ἐν αὐτῷ (℣. 27, 28), ἐφανερώθη et φανερωθῇ (III, 2), ἁμαρτίαν et ἁμαρτία (℣. 4), ἁμαρτίας et ἁμαρτία (℣. 5), ἁμάρτανει et ἁμαρτάνων (℣. 6), διαβόλου et διάβολος (℣. 8), ἀγαπῶμεν et ὁ μὴ ἀγαπῶν (℣. 14), ἀνθρωποκτόνος (℣. 15), τὴν ψυχήν... ἔθηκεν et τὰς ψυχὰς θεῖναι (℣. 16), ἡ ἀγάπη et μὴ ἀγαπῶμεν (℣. 17, 18), ἀληθείᾳ et ἀληθείας (℣. 18, 19), καρδίαν et καρδία (℣. 19, 20), ἐντολάς et ἐντολή, ἐντολήν et ἐντολάς (℣. 22, 24), μένει (℣. 24), πνεύματι et πνεύματα (IV, 1), κόσμῳ, κόσμου et κόσμος (℣. 4, 5), ἀγαπῶμεν, ἀγάπη et ἀγαπῶν (℣. 7), ἠγάπησεν ἡμᾶς (℣. 10, 11), μένει et μένομεν (℣. 12, 13), ἀγάπην, ἀγάπη et ἀγάπῃ (℣. 16), ἐν τῇ ἀγάπῃ et ἀγαπῶμεν (℣. 18, 19), ἠγάπησεν et ἀγαπῶ (℣. 19, 20), ἀγαπᾷ et ἀγαπῶμεν (V, 1, 2), ἀγαπῶμεν et ἀγάπη, ἐντολάς et ἐντολαί (℣. 2, 3), νικᾷ, νίκη et νικῶν (℣. 4, 5), μαρτυροῦν et μαρτυροῦντες (℣. 6, 7), μαρτυρίαν, μαρτυρία et μεμαρτύρηκεν (℣. 9), μαρτυρίαν et μαρτυρία (℣. 10, 11), ζωήν et ζωή (℣. 11).

Les procédés de style que nous venons d'analyser *inclusio, responsio,* parallélismes de diverses sortes, rappels de mots, enserrent l'épître tout entière comme les mailles d'un réseau. En plus de ces procédés, il faut nommer encore les répétitions de mots qui ne décèlent aucune trace de sémitisme, par exemple dans IV, 19-20 le verbe ἀγαπᾶν signalé

(1) Voir *Épître de saint Jacques*, p. XCIII s.

trois fois dans les développements par accrochement de mots, revient en plus deux fois dans ces mêmes versets, et encore deux fois dans le verset suivant. On pourrait multiplier les exemples. Ainsi les mêmes mots, les mêmes tournures reviennent continuellement. Le P. Lagrange a relevé dans le IVᵉ évangile les mêmes aspects du style johannique (1); ils sont cependant moins accentués que dans l'épître, car un récit se prête beaucoup moins aux répétitions qu'un développement théologique et moral.

e) *Autres remarques*. On trouve dans I Jo. d'autres constructions communes avec le IVᵉ évangile.

αὕτη ἐστὶν ἡ suivi d'un nom (II, 25; III, 11, 23; V, 3, 4, 9, 11, 14; cf. I, 5; et Jo. I, 19; III, 19; XI, 4; XV, 12; XVII, 3), expression propre aux écrits johanniques.

ἐν τούτῳ suivi de ὅτι (II, 5; III, 16, 19, 24; IV, 9, 10, 13; V, 2 et Jo. IV, 37; IX, 30; XIII, 35; XVI, 30), de ἵνα (IV, 17 et Jo. XV, 8) sont des tournures emphatiques qu'on ne retrouve pas ailleurs dans le N. T. On peut signaler de même διὰ τοῦτο... ὅτι (III, 1; Jo. V, 16), οὐ καθώς dans une tournure elliptique (III, 12; Jo. VI, 58).

Conclusion.

Il ressort de ce que nous avons noté touchant la phrase et la liaison des phrases que l'auteur est un sémite.

D'autre part cet auteur possède bien sa grammaire grecque. Sans doute il paie son tribut à la *koinè,* ainsi il emploie une fois ἐάν avec l'indicatif au lieu du subjonctif (V, 15), il use de la forme périphrastique ἑαυτοὺς πλανῶμεν à la place du moyen (I, 8), il introduit souvent par ἵνα les propositions consécutives (II, 27; III, 1, 11, 23; etc.), il emploie ποταπός à la place du classique ποδαπός (III, 1); cependant il connaît bien la langue grecque et l'écrit correctement, du moins comme on l'écrivait de son temps.

Quand on compare l'épître avec le IVᵉ évangile au point de vue de la langue et du style, on constate des ressemblances frappantes. Les phrases ne sont pas des copies, car il y a presque toujours quelques différences dans le choix et l'ordre des mots; néanmoins elles se ressemblent souvent et beaucoup, à cause de termes et d'expressions qu'on ne trouve pas ailleurs, à cause aussi de leur structure et de leur enchaînement. Les ressemblances aussi bien que les différences reçoivent leur meilleure explication dans les données traditionnelles qui attribuent les deux écrits au même auteur.

(1) P. XCVIII-C. On remarque la même tournure de style au début des deux écrits; dans l'épître : καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν... ἀναγγέλλομεν (I, 5) qui rappelle, ἀπαγγέλλομεν du prologue (℣. 3); dans l'évangile : καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία (I, 19) qui rappelle μαρτυρίαν du prologue (℣. 7).

§ II. *Les rapports théologiques avec le IV*ᵉ *évangile.*

L'épître présente presque toujours, comme le IVᵉ évangile, les mêmes idées théologiques.

Dieu nous a manifesté son amour en envoyant son Fils dans le monde pour nous sauver (iv, 9, 10; Jo. iii, 16, 17); le Fils est appelé monogène, unique, dans ces mêmes textes; il est le Logos qui agit dans le monde depuis le commencement (i, 1; Jo. i, 1-4), il est véritablement Dieu (v, 20; Jo. i, 18; xx, 28), et est venu dans la chair (iv, 2); cette venue ou incarnation, qui est un point essentiel de la foi, rappelle le σὰρξ ἐγένετο de Jo. i, 14. Dieu son Père a rendu témoignage à son sujet afin que nous croyions en lui (v, 9; Jo. v, 32, 36; viii, 18).

Dans l'évangile le Logos était avec Dieu (ἦν πρὸς τὸν θεόν) et en lui était la vie (i, 1, 2, 4). Dans l'épître la même doctrine est exprimée un peu différemment : le Logos est qualifié de Logos de la vie et la vie, qui s'est manifestée, était avec le Père (ἦν πρὸς τὸν πατέρα) (i, 1, 2). Dans les deux textes le Logos est considéré comme source de la vie divine communiquée aux hommes.

Venu dans la chair, le Logos est Jésus-Christ. Il est venu pour que nous vivions, c'est-à-dire pour nous donner la vie (iv, 9; Jo. x, 10), celle qu'il a en lui (v, 11; Jo. v, 26), et qui est éternelle (ii, 25; v, 11, 13; Jo. iii, 15, 16, 36, etc.). Il y a une corrélation entre la foi et la possession de la vie. Pour avoir la vie, il faut avoir le Fils (v, 12), ou, ce qui est équivalent, il faut croire en lui (Jo. iii, 36; xvii, 3).

Le fidèle passe de la mort à la vie; dans l'évangile c'est celui qui croit (v, 24); dans l'épître c'est celui qui aime (iii, 14), mais pour aimer il faut déjà avoir la vraie foi; charité et foi sont solidaires (iii, 23).

Ce passage de la mort à la vie est une naissance, nous sommes engendrés de Dieu (iii, 9; iv, 7; v, 1, 4, 18; Jo. i, 12, 13; iii, 4-8) et c'est celui qui croit qui est engendré (v, 1; Jo. i, 12). Nous sommes donc enfants de Dieu (iii, 1; Jo. i, 12).

Dieu est invisible (iv, 12, 20; Jo. i, 18); il y a corrélation entre la connaissance que nous avons du Fils et celle que nous avons du Père (ii, 22, 23; Jo. viii, 19; xiv, 7). Ici l'épître est moins explicite que l'évangile où il est dit que le Fils fait connaître le Père (i, 18). Quand on aime le Père, on aime aussi le Fils (v, 1; cf. Jo. viii, 42).

Jésus s'est manifesté pour enlever le péché (iii, 5; Jo. i, 29). C'est la rédemption par l'incarnation. La rédemption par le sacrifice est plus explicitement exprimée dans l'épître que dans l'évangile. Dans l'épître le Christ propitiation (ἱλασμός) est le Christ qui a expié les péchés dans sa passion et sa mort (ii, 2), car son sang nous purifie de tout péché (i, 7). Dans l'évangile le Christ offre sa vie (x, 11, 15, 17;

xv, 13) pour le salut des siens. L'idée profonde est la même. Dans les deux écrits il est spécialement indiqué que cette offrande de sa vie a été de la part du Christ la plus grande preuve de son amour pour nous (iii, 16; Jo. xv, 13).

Le don de la vie éternelle possédée dès ici-bas, l'enlèvement du péché, la mort du Christ pour nous, tous ces mystères de notre rédemption sont résumés dans cette affirmation : le Père a envoyé son Fils pour sauver le monde, Jésus est σωτὴρ τοῦ κόσμου (iv, 14; Jo. iii, 17; iv, 42).

Auprès de son Père, Jésus-Christ est maintenant notre paraclet (ii, 1); dans l'évangile l'Esprit-Saint est appelé paraclet (xiv, 26; xv, 26; xvi, 7), mais il est lui-même déclaré « autre paraclet » (xiv, 16); il n'est donc pas seul à l'être, Jésus l'est aussi. Les deux écrits s'harmonisent donc très bien.

L'Esprit-Saint donne la connaissance, enseigne les fidèles (ii, 20, 27; Jo. xiv, 17, 26; xv, 26; xvi, 13).

Le diable pécheur depuis le commencement (iii, 8) exprime la même pensée que le diable homicide depuis le commencement (Jo. viii, 44). L'épître nomme les enfants du diable (iii, 10), et l'évangile dit des Juifs incrédules qu'ils ont le diable pour père (viii, 44).

Si Caïn, bien qu'il fût du Malin, tua son frère, c'est que ses œuvres étaient mauvaises (iii, 12). La même explication psychologique est donnée de l'attitude des Israélites coupables dans Jo. iii, 19 : ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα.

Le monde hait les disciples, car il écoute ceux qui sont de chez lui (iii, 13; iv, 5); la même pensée est plus longuement exprimée dans l'évangile (xv, 18, 19; xvii, 14; cf. vii, 7).

L'amour du prochain est toujours envisagé dans le cadre de la communauté entre les disciples (ii, 10; iii, 10, 11, 14, 16, 23; iv, 7, 11, 12, 21; Jo. xiii, 34-35; xv, 12, 17). Il est le commandement nouveau (ii, 7, 8; Jo. xiii, 34). Jésus nous a donné l'exemple de la charité (iii, 16; Jo. xiii, 14, 15, 34).

Nous avons indiqué dans le vocabulaire (p. 104 s.) plusieurs expressions caractéristiques communes à l'épître et à l'évangile. Elles ont presque toutes une portée théologique propre; on peut ajouter : être de Dieu (iii, 10; iv, 1-7; v, 19; Jo. vii, 17; viii, 47), être de la vérité (ii, 21; Jo. xviii, 37), être du monde (ii, 16; iv, 5; Jo. viii, 23; xv, 19; xvii, 14, 16).

La même corrélation est affirmée entre l'observation des commandements et l'amour, l'amour de Dieu dans l'épître (v, 3), l'amour du Christ dans l'évangile (xiv, 15, 23; xv, 10).

L'eau et le sang qui rendent témoignage (v, 6-8) sont en relation avec le fait rapporté par Jo. xix, 34 (cf. p. 132, 214).

Enfin il faut encore nommer les grandes antithèses entre la lumière

et les ténèbres (I, 5-7; II, 9-11; Jo. III, 19; VIII, 12; XII, 35, 46), entre la vie et la mort spirituelles (III, 14; v, 16; Jo. v, 24).

La déclaration qui termine l'épître avant l'épilogue (v, 13) ressemble beaucoup à la conclusion de l'évangile (xx, 31) avec la double mention de la vie et de la foi au Fils de Dieu.

Les deux écrits ont donc la même théologie spécifiquement johannique.

§ III. *L'unité d'auteur de l'épître.*

L'unité de l'épître a été discutée comme celle du IVe évangile (1).

E. Dobschütz distingue deux rédactions (2). Étudiant spécialement le texte II, 2-III, 12, il trouve d'abord un écrit didactique rédigé avec l'art sémitique du parallélisme :

(1) πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται II, 29
πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ III, 4
(2) πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει 6
πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν.
(3) ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν 7
ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν. 8
(4) πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ 9
πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ. 10

Les parallélismes 1 et 3, 2 et 4 se correspondent et un même thème les relie tous entre eux. Un second auteur a joint un développement homilétique dans un style différent, et l'a intercalé dans le premier écrit. On aurait ainsi abouti à la rédaction actuelle.

R. Bultmann analyse l'épître et y distingue semblablement deux styles, l'un didactique, l'autre homilétique, et conclut à un écrit antérieur élaboré ensuite par un second auteur (3). Windisch (p. 136) tient pour vraisemblable la distinction entre un écrit primitif de forme surtout antithétique et une rédaction postérieure. Il note que les deux péricopes contre les hérétiques (II, 18-27 ; IV, 1-6) interrompent la suite naturelle des pensées. Les grands thèmes sur la charité et la génération surnaturelle forment un bel ensemble, sans polémique antignostique; ils appartiennent à l'écrit primitif. A la seconde rédaction il faudrait attribuer, outre II, 18-27; IV, 1-6, déjà nommés, peut-être v, 1-12, plus une partie du prologue (ỷ. 2 ou ỷ. 1 et 3), les sentences sur l'Esprit (III, 29b; IV, 13) et quelques autres passages. L'opposition

(1) Cf. LAGRANGE, *Où en est la dissection littéraire du quatrième évangile*, *R. B.* 1924, p. 321-342.
(2) *Johanneische Studien* (*ZntW*, 1907, p. 1-8).
(3) Dans le *Festgabe für A. Jülicher*, Tübingen, 1927, p. 138-158.

qu'on remarque entre les textes relatifs au péché commis par les fidèles (I, 9-II, 2; v, 16) et les textes sur l'impeccabilité (III, 6, 9; v, 18) s'explique bien, remarque encore Windisch, dans l'hypothèse d'une double rédaction.

Loisy, qui admet trois étapes dans la rédaction du IVe évangile, en trouve deux dans celle de l'épître. La parenthèse du prologue (ỷ. 2) « pourrait être un débris du préambule original » (1). « La rédaction première correspond au travail accompli sur l'évangile pour le mettre en coordination suffisante avec les évangiles synoptiques... La rédaction dernière de l'épître, qui fait intervenir l'apôtre témoin.... a dû être aussi aménagée par celui ou ceux qui dans l'évangile ont fait valoir le témoignage du disciple bien aimé » (2).

Lohmeyer admet bien trois styles, un prophétique, un didactique, un homilétique; mais il pense que ceux-ci se compénètrent tellement qu'on n'en peut tirer aucune conséquence de critique littéraire. Le même auteur retrouve tout au long de l'épître les schémas septénaires qui lui font reconnaître l'unité de l'écrit (3). La conclusion est meilleure que la démonstration, car les schémas septénaires ne sont pas sans arbitraire.

On peut diviser l'épître de bien des façons. Les commentaires ne s'accordent pas sur celle que nous avons cru devoir adopter (4). Ces différentes manières de voir sur la composition de l'épître montrent qu'il est difficile de trouver une division logique. En fait la rédaction ne se présente pas dans un ordre rigoureux, de sorte que parfois on passe d'une idée à l'autre, pour revenir ensuite à l'idée précédente. Ce va et vient de la pensée est très sémitique, de même aussi les prétendues contradictions qu'on a cru relever à propos du péché. Souvent le sémite considère un aspect de la réalité, puis un autre aspect, chacun séparément l'un de l'autre, comme deux absolus, sans se préoccuper du raccord. On peut dire que l'esprit sémitique a souvent de la peine à considérer une réalité dans son ensemble, avec toutes ses nuances. Les exemples ne manquent pas dans la Bible. Ainsi Dieu endurcit Pharaon et cependant Pharaon est libre. La Loi a été un pédagogue qui conduit au Christ (Gal. IV, 1-5); le Christ venu, le rôle de la Loi est donc terminé; cependant certains éléments demeurent, transposés dans un autre ordre. De même le croyant véritable ne pèche pas, il doit être saint; cependant il n'est pas sans reproche et il peut lui arriver de faillir. Il y a bien des

(1) *Les livres du Nouveau Testament*, p. 680.
(2) *Op. cit.*, p. 683 s.
(3) *Über Aufbau und Gliederung des ersten Johannesbriefes; ZntW.*, 1928, pp. 225-263.
(4) WESTCOTT et HORT proposent diverses divisions dans *The Expositor*, 1907, p. 481-493 (*The divisions of the First Epistle of St. John*).

attitudes à l'égard du prochain; toutefois on aime ou on hait (II, 10, 11). Les assertions qui paraissent absolues ne le sont donc pas toujours; il suffit de les replacer dans l'ensemble du contexte pour voir ce qu'elles impliquent de relatif.

L'auteur enseigne, exhorte, mais il est chimérique de vouloir retrouver deux rédactions. Les procédés de style sont partout les mêmes; dans II, 18-27; IV, 1-6 ils ne diffèrent pas de ceux qu'on retrouve dans les autres parties. Le découpage de Dobschütz est plus ingénieux que solide. Il omet la répétition en forme de *responsio* ἐφανερώθη ἵνα qui est très sémitique (III, 5, 8); le second membre de son parallélisme n° 1 forme en fait le premier membre d'un parallélisme synonymique avec καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (III, 4). L'auteur s'exprime selon les différentes formes du parallélisme, mais le parallélisme est parfois assez large, je veux dire que les membres ne s'enchaînent pas toujours d'une manière rigoureuse et suivie. Considérer comme additions tout ce qui ne rentre pas dans un cadre rigide est substituer sa propre pensée à celle de l'auteur. En tous cas il faudrait d'autres raisons tirées du texte, et ces raisons on ne les a pas. Avec la masse des auteurs nous concluons donc à l'unité de l'épître (1).

§ VI. *L'authenticité.*

Nous avons déjà indiqué les ressemblances très grandes qui existent entre l'épître et le quatrième évangile dans le vocabulaire, les phrases, le style, la théologie. On peut noter encore que l'auteur de l'épître témoigne (I, 1-4) sans se nommer, comme celui du IV[e] évangile.

Une connexion profonde existe donc entre les deux écrits. On admettrait difficilement que l'un soit une copie de l'autre. L'évangile est trop original pour être une imitation de l'épître. Il resterait donc que l'auteur de l'épître ait imité l'évangile. Mais sur quoi se baser pour dire cela? Sur de petites différences qui indiqueraient un auteur distinct et pas toujours habile à imiter complètement son modèle.

Nous avons précédemment signalé quelques différences à propos du style, de la théologie (2); en voici encore quelques autres.

Un certain nombre de mots sont employés dans l'évangile et pas dans l'épître, par exemple ἀγαθός, ἀγαλλιάω, ἀγγέλλω, ἀνάστασις, ἄνωθεν, βασιλεία, δόξα, δοξάζω, ἐγείρω, κρίμα, κρίνω, χάρις, etc.; et inversement sont employés

(1) M. Loisy, dans le commentaire de 1 Jo. paru en 1921, un an avant l'ouvrage cité ci-dessus, ne fait pas entrer en ligne de compte une dualité d'auteur. Le prologue est déclaré « alambiqué », mais expliqué comme étant tout entier de la même main (*Le quatrième évangile, les épîtres dites de Jean,* p. 532).

(2) Cf. p. 104, 113, 114 s.

dans l'épître et pas dans l'évangile : ἀγαπητός, ἀγγελία, ἁγνός, ἀλαζονία, ἀνομία, ἀντίχριστος, βίος, ἐπαγγελία, ἐπαγγέλλομαι, καταγινώσκω, κόλασις, παρουσία, σκάνδαλον, etc. Les verbes αἰτεῖν, ἀκούειν, λαμβάνειν, sont construits avec ἀπό dans l'épître (V, 15; I, 5; II, 27; III, 22), et avec παρά dans l'évangile (IV, 9; I, 41; VI, 45; VII, 51; V, 34, 41, 44; X, 18). Dieu est lumière dans l'épître (I, 5, 7); le Verbe ou le Christ est lumière dans l'évangile (I, 9; VIII, 12; IX, 5; XII, 35, 36, 46). Dans l'épître la charité est le commandement de Dieu (III, 23), dans l'évangile elle est le commandement du Christ (XIII, 34; XIV, 15; XV, 12).

Ces différences sont bien petites si on les compare aux ressemblances. Sans doute on ne peut pas démontrer qu'il n'y a pas eu imitation; mais ces différences sont plutôt en faveur de l'unité d'auteur. Un auteur qui aurait été si habile pour imiter la langue, le style et la théologie de l'évangile, aurait-il omis la grande idée du Christ lumière et fait de la lumière l'attribut du Père? La meilleure explication aussi bien des ressemblances que des différences est d'admettre un même auteur qui garde sa manière de penser et de s'exprimer sans se copier lui-même. Dans l'évangile il rapporte une histoire, dans l'épître il s'exprime directement. Les sujets traités se ressemblent sans être tout à fait ni toujours les mêmes. On peut penser aussi à des circonstances différentes de temps. Tout cela explique les quelques différences qu'on relève dans le vocabulaire et la présentation des idées.

Nous concluons donc que le même auteur a écrit l'épître et l'évangile (1). Cette conclusion est aussi celle de Harnack, Bousset, Brooke, Charles, Windisch, B. W. Bacon, mais ces critiques, à cause de II et III Jo., attribuent les épîtres et l'évangile à Jean le presbytre dont parle Papias, distinct de Jean l'apôtre. Von Soden voit dans ce même presbytre l'auteur des épîtres Johanniques. Nous reviendrons plus loin sur cette attribution fautive (2). Jülicher admet lui aussi un même auteur pour I Jo. et le IV[e] évangile (3).

En concluant à l'unité de l'auteur pour l'épître et l'évangile nous concluons à l'unité du témoin qui ne peut être que Jean l'apôtre. La gravité du témoin ne permet pas de douter de sa véracité (4). Les données de l'épître concordent donc avec celles de la tradition. Parmi les protestants qui concluent à l'authenticité, avec l'ensemble des auteurs catholiques, il convient de citer Westcott, Salmond, Zahn, Büchsel.

(1) Déjà Denys d'Alexandrie insistait sur les ressemblances des deux écrits pour les attribuer au même auteur; cf. EUSÈBE, H. E. VII, XXV, 17-21.

(2) Cf. p. 236, où sont indiquées les références aux auteurs cités.

(3) *Einl.* p. 213 ss.

(4) LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. CI.

§ V. *Nature de l'écrit, but, erreurs combattues.*

L'écrit appartient à un genre littéraire qu'on peut qualifier de mixte. Il débute sans nom d'auteur, ne contient au commencement et à la fin aucune salutation personnelle. Le prologue introduit à un traité de théologie plutôt qu'à une lettre. Cependant les traits personnels ne manquent pas au cours des développements. L'apôtre sait l'état moral et spirituel des destinataires (II, 12-14, 20; IV, 4; V, 13), les dangers qu'ils peuvent courir (II, 26; III, 7), leurs peines (III, 13); il leur parle avec affection : ἀγαπητοί (II, 7; III, 2, 21; IV, 1, 7, 11), τεκνία (II, 12, 28; III, 7, 18; IV, 4; V, 21), τεκνία μου (II, 1), παιδία (II, 14, 18). Il les connaît donc et il s'entretient avec eux. L'écrit est une lettre qui contient un traité de théologie ou, ce qui revient au même, un traité de théologie qui est en même temps une lettre.

Le but paraît être d'exhorter les destinataires à prendre davantage conscience de la grandeur et des obligations de la vie chrétienne. Sans doute les fidèles dont il s'agit savent la vérité (II, 20, 21, 27), et possèdent l'union avec Dieu (IV, 4). Mais outre qu'on peut toujours progresser, il y avait alors des doctrines erronées qui risquaient d'exercer sur eux une influence dangereuse. Saint Jean met donc ses enfants en garde; tantôt il dénonce ouvertement de faux docteurs (II, 18-28; IV, 1-6), tantôt sans les nommer il entend réfuter leur doctrine (I, 6-10; II, 3-6, 9, etc.). Il y a dans l'épître une polémique, mais elle n'est là que pour exhorter les chrétiens à demeurer dans la vraie foi et à en pratiquer toujours mieux les conséquences morales, notamment la charité.

Jean ne décrit pas les erreurs qu'il condamne, il procède par allusion, de sorte que pour essayer de les connaître on est réduit à des conjectures. De faux docteurs, traités de pseudoprophètes (IV, 1), cherchent à faire des adeptes (II, 26; III, 7). Leur erreur consiste à nier que Jésus soit le Christ (II, 22); aussi sont-ils dits « antichrists » (II, 18).

A. Wurm pense que la polémique de l'épître est antijuive; elle serait dirigée contre les Israélites qui ne veulent pas admettre que Jésus soit le Messie Fils de Dieu (1). Cette opinion est aussi celle de Belser dans son commentaire. M. Bardy pense lui aussi à des Juifs (2). Mais les faux docteurs ne sont pas des Juifs qui argumentent contre les chrétiens, car il s'agit d'hérétiques qui sont sortis de la communauté (II, 19). On ne peut guère non plus penser à des Juifs qui après s'être

(1) *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, dans *Biblische Studien* de BARDENHEWER, Friburg im Br., 1903.
(2) *R. B.* 1921, p. 349.

convertis auraient quitté l'Église, car pour admettre une première fois la messianité de Jésus, il fallait avoir compris d'abord le scandale de la croix et après une telle adhésion un retour en arrière est peu probable. On voit beaucoup mieux des Grecs cherchant une explication de sagesse, d'autant que l'erreur dogmatique s'accompagnait d'erreurs morales difficilement imputables à des Israélites.

Nier que Jésus soit le Christ est nier qu'il soit le Fils de Dieu, le Logos préexistant (II, 22), le mot Christ étant pris dans un sens transcendant et pas simplement messianique (1). Cette négation a son antithèse dans l'affirmation que Jésus est le Fils de Dieu (V, 5); au début du chapitre V, croire que Jésus est le Christ (℣. 1), est synonyme de croire qu'il est le Fils de Dieu (℣. 5). Or le Christ est venu par l'eau et le sang, c'est-à-dire il a été baptisé et il est mort (℣. 6). C'est à la croyance en sa venue dans la chair qu'on reconnaît l'orthodoxie de la doctrine (IV, 2). Les hérétiques devaient donc enseigner que le Logos Christ envoyé par le Père ne s'était pas incarné, qu'il n'était pas venu par l'eau et le sang, c'est-à-dire qu'il n'avait pas reçu le baptême et n'était pas mort sur la croix. L'homme Jésus n'était pas le Fils de Dieu.

L'ensemble de ces traits ne convient point à une hérésie docète, comme l'a cru Jülicher (2). Il est vrai, le docétisme n'admettait pas que le Fils de Dieu soit venu dans la chair et les textes IV, 2; V, 6 lui conviendraient bien. Mais le docétisme ne niait pas que Jésus soit le Fils. Il enseignait que Jésus, parce que Fils de Dieu, n'avait pris que l'apparence d'un corps. L'hérésie de Cérinthe paraît bien rendre compte des textes christologiques. D'après saint Irénée elle enseignait à propos de Jésus : « *post baptismum descendisse in eum ab ea principalitate, quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annuntiasse incognitum Patrem et virtutes profecisse, in fine autem revolasse iterum Christum de Iesu; et Iesum passum esse et resurrexisse, Christum autem impassibilem perseverasse, exsistentem spiritalem* » (3). Pour Cérinthe le Christ n'est pas venu par l'eau et par le sang, il n'est pas venu dans la chair, il est demeuré distinct de Jésus. La variante λύει de IV, 3, qui a toute chance d'être le texte authentique, se comprend très bien, on dissout Jésus en séparant de lui le Christ. Cette explication d'après l'hérésie de Cérinthe est celle de Zahn (4), du P. Lagrange (5), de Camerlynck, Vrede. Déjà saint Irénée disait que saint Jean dans son évangile avait réagi contre la doctrine de ce faux docteur (6).

(1) *Commentaire*, p. 171, 197.
(2) *Einl.* p. 210-211.
(3) *Adv. Haer.* I, XXVI, 1 (*P. L.* VII, 686).
(4) *Einl.* II, p. 570 ss.
(5) *Évangile selon saint Jean*, p. LXXI-LXXIII.
(6) *Adv. Haer.* III, XI, 1 (*P. L.* VII, 880).

On objecte qu'aucun texte du IVe évangile et de l'épître n'est dirigé contre la croyance en un démiurge distinct du Dieu suprême, telle que Cérinthe l'aurait enseignée, au dire du même Irénée. En effet les hérétiques, contre lesquels l'apôtre polémique, ont la même foi que lui en Dieu; l'erreur ne porte que sur le Fils : ils ne peuvent pas avoir le Père, s'ils n'ont pas le Fils (II, 23). A cause du silence des écrits johanniques sur la question du démiurge qui ne paraît pas avoir été alors en discussion, C. Clemen rejette le nom de Cérinthe et retient une simple négation de la divinité de Jésus (1). Il faut reconnaître que saint Irénée a schématisé l'hérésie de Cérinthe (2) et il est probable qu'elle était beaucoup moins développée en ce qui concerne Dieu et la création; on est aux débuts de la gnose. En tout cas ce qui est dit de sa doctrine sur le Christ éclaire tout à fait l'erreur combattue dans l'épître et les préoccupations dogmatiques du IVe évangile (3).

On ne saurait retenir une allusion à ce qui sera plus tard le système de Basilide qui admettait, dit-on, dans le premier principe un mélange de lumière et de ténèbres, ni, à plus forte raison, une allusion à ce système lui-même (4). La lumière et les ténèbres nommées dans I, 6 n'ont pas un sens métaphysique; elles sont des symboles du bien et du mal, de la sainteté et du péché, comme le montre tout le contexte.

A côté de l'erreur dogmatique, il y a aussi une erreur d'ordre moral. L'apôtre insiste beaucoup sur la corrélation qui existe entre, d'une part, l'observation des commandements et, d'autre part, la connaissance de Dieu (II, 3-4; III, 6), l'union à Dieu (II, 5b; III, 24), l'amour de Dieu (V, 2, 3). Il insiste pareillement sur l'opposition entre l'union à Dieu et le péché (I, 6), entre la justice et le péché (II, 29; III, 7). Dans ces textes il y a sûrement une pointe contre les hérétiques. Vraisemblablement les faux docteurs devaient avoir des conceptions particulières sur la vie morale et la pratique des commandements. Il ne semble pas qu'on soit en présence d'un antinomisme comme dans Jude et II Pet. (5), ni que les hérétiques se soient laissés aller aux désordres licencieux stigmatisés dans ces épîtres. Ce qui apparaît au premier plan, c'est l'indifférence à l'égard des commandements. Peut-être les hérétiques se croyaient-ils dégagés des obligations du vulgaire croyant, et envisageaient-ils le péché comme un acte indifférent aux parfaits dans la connaissance. Ici encore on trouve de la gnose.

(1) *Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Johannesbriefe* (*ZntW*. 1905, p. 271-281).
(2) BARDY, *Cérinthe*, R. B. 1921, p. 344-373.
(3) Vogels hésite entre Cérinthe et un docétisme gnostique (*Grundriss...* p. 232).
(4) H. Holtzmann, à la suite de Pfleiderer, admet une allusion possible à la gnose de Basilide (*Einl.* p. 494, avec renvoi à Pfleiderer).
(5) Cf. p. 33, 283 s.

§ VI. *Les circonstances de l'épître.*

1° *Les destinataires.*

Nous avons déjà dit que Jo. connaissait les fidèles à qui il adressait son épître (1). Il leur parle avec affection et autorité. Il faut noter aussi que les hérétiques antichrists visés dans l'épître ne devaient pas exister partout. Il s'agit donc d'un écrit qui originairement ne s'adressait pas à toute l'Église. D'autre part l'absence de salutations personnelles indique un cercle d'églises plutôt qu'une communauté. Les traditions sur le séjour de saint Jean à Éphèse et l'utilisation de l'épître par saint Polycarpe font penser à des églises d'Asie Mineure. Cependant comme il est possible, mais beaucoup moins probable, que Jean ait écrit son évangile à Antioche (2), des églises de Syrie pourraient être envisagées. La recommandation relative aux idoles (V, 21) indique que Jo. s'adresse à des fidèles d'origine païenne.

On ignore pourquoi cette épître a été appelée *ad Parthos* par saint Augustin (3), Cassiodore (4), par l'auteur du traité *Contra Varimadum* (5); Bède qui paraît accepter ce titre dit l'avoir rencontré chez plusieurs écrivains ecclésiastiques, notamment chez saint Athanase (6). Dans un autre passage de ses écrits, où il énumère les livres du Canon, Cassiodore nomme les épîtres de Jean sous la rubrique *ad Parthos* (7); on ne saurait dire s'il se réfère à une tradition ou plutôt s'il ne s'exprime pas ici d'une manière trop générale et donc impropre pour les deux petites épîtres. Quoi qu'il en soit, le titre πρὸς Πάρθους est lu en tête de II Jo. dans deux manuscrits grecs du onzième siècle (8).

Les différentes conjectures qui ont été faites pour expliquer la provenance de ce titre ne sont pas satisfaisantes. Celle de Zahn est trop ingénieuse. Elle prend pour point de départ le texte de Clément d'Alexandrie sur la destination de II Jo. : *secunda Iohannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam, Electam nomine, significat autem elec-*

(1) Cf. p. 120.
(2) Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. LXVI.
(3) Titre des *Tractatus* sur I Jo. et expression « *Joannis in epistola ad Parthos* » pour citer I Jo. (*Quaest. evangel.* II, XXXIX; *P. L.* XXXV, 1353).
(4) *Complexiones canonicarum epist. septem* (*P. L.* LXX, 1369-1370).
(5) Traité attribué généralement à VIGILIUS de Thapse (I, V; *P. L.* LXII, 359).
(6) *Multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est sanctus Athanasius, Alexandriae praesul ecclesiae, primam ejus* (*Joannis*) *epistolam scriptam ad Parthos esse testantur* (*Introd. in ep. cathol. P. L.* XCIII, 9-10).
(7) *De institutione div. litterarum*, XIV (*P. L.* LXX, 1125).
(8) Oxford, Bodleian. Misc. 74 (Scr. 30); Florence; M S, Laur. IV, 32 (Scr. 89), cités par BROOKE, p. XXXI.

tionem ecclesiae sanctae (1). Le texte est difficile à comprendre; si la lettre a été écrite à des vierges, pourquoi dire ensuite qu'elle a été écrite à une dame Élue Babylonienne, symbole de l'Église? On est en présence d'une traduction qui a sans doute mal rendu le sens du grec. Zahn pense que l'expression *ad virgines* est à corriger, le texte primitif devait porter πρὸς πάρθους qui aurait été mal lu et confondu avec πρὸς παρθένους. Et si Clément a pensé que la lettre a été adressée πρὸς Πάρθους (*ad Parthos*), c'est qu'il aurait identifié l'Élue de II Jo. avec celle de I Pet. v, 13 qui était à Babylone. Or cette ville était dominée par les Parthes au temps de saint Jean. De cette identification viendrait le titre qui aurait ensuite passé de II Jo. à I Jo. (2). Mais Clément devait bien savoir que Babylone désignait Rome dans I Pet., car il connaissait la venue de Pierre à Rome (3).

Un commentateur déjà ancien, Lücke (4), se range à l'hypothèse que Πάρθους serait une transcription fautive du titre de παρθένος donné à saint Jean.

A l'origine de l'expression *ad Parthos* il y a certainement une faute, mais on ne saurait dire laquelle.

2° *Lieu d'origine.*

Comme saint Jean a séjourné à Éphèse, c'est vraisemblablement en Asie Mineure (*Büchsel*) et peut-être à Éphèse même (*Brooke, Camerlynck, Vrede*) que l'épître a été composée. Cependant l'hypothèse d'Antioche ne peut pas être passée sous silence, comme nous l'avons indiqué déjà à propos des destinataires. Il faut remarquer également que saint Jean n'a sans doute pas écrit l'épître en même temps que l'évangile et que, par conséquent, un même lieu de publication ne s'impose pas.

3° *Date.*

La date de l'épître est corrélative de celle de l'évangile, car les rapports entre les deux écrits sont tels qu'un long espace de temps ne peut pas les séparer (5); on peut la fixer dans la dernière décade du premier siècle.

La question qui se pose est celle de l'antériorité ou de la postériorité de l'épître par rapport à l'évangile. La question est complexe et a reçu des solutions diverses.

Le prologue de l'épître est moins clair, moins bien venu que celui

(1) *Adumbrationes* (*G. C. S.* III, 215).
(2) *Forschungen*, III, 92 ss.
(3) Eusèbe, H. E. II, xv qui cite la sixième *Hypotypose*.
(4) Cité par Brooke, p. xxxii.
(5) Cf. p. 104-107, 114 s., 119.

de l'évangile. On pourrait le considérer comme une ébauche, mais on peut aussi le tenir pour un résumé qui suppose, pour être bien compris, la connaissance de son modèle. L'expression ἄλλος παράκλητος dans l'évangile (xiv, 16) supposerait I Jo. ii, 1 où Jésus est précisément cet autre paraclet; mais dans l'évangile les mots ἄλλος παράκλητος supposent l'existence de la doctrine sur le Christ paraclet et pas forcément l'antériorité de l'épître. On a cru relever dans l'épître une attente plus proche de la parousie : ἐσχάτη ὥρα ἐστίν (ii, 18), laquelle attente indiquerait une date plus ancienne; mais dans l'évangile l'heure de la résurrection ne paraît pas lointaine (v, 28-29). On ne trouve donc pas dans l'épître des marques certaines d'antériorité ni de postériorité. Cependant, quand on étudie les thèmes théologiques de l'épître, on peut dire qu'ils sont plus clairs et qu'on les comprend mieux si on les rapproche du IVe évangile. Ils supposent donc l'enseignement qui s'y trouve contenu. Mais l'évangile était-il alors rédigé? Les ressemblances verbales relevées entre les deux écrits indiquent une connexion littéraire, non que l'auteur se soit copié lui-même, mais il compose dans la même langue et le même style. Des expressions, des phrases déjà écrites reviennent à sa mémoire et sous son calame. Sans doute cette connexion littéraire ne donne rien de décisif sur l'ordre chronologique des deux écrits; mais comme l'épître suppose l'enseignement contenu dans l'évangile, l'explication la plus probable, admise par la plupart des auteurs, est de la tenir pour rédigée après.

Belser pense à une lettre qui aurait accompagné l'évangile. On ne voit pas le motif de cet envoi simultané. On comprend mieux que saint Jean, quelque temps après avoir rédigé l'évangile, s'adresse de nouveau aux fidèles pour les exhorter à se maintenir et à progresser dans la vie chrétienne.

CHAPITRE III

Intégrité de l'épitre.

Le verset des trois témoins (v, 7).

Le verset des trois témoins célestes (v, 7), appelé souvent *comma Joannis*, est lu dans la *Vulgate Clémentine* sous la forme suivante : *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo : Pater, Verbum, et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt.* Le ℣. 8 ajoute au grec les mots *in terra : Et tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, et aqua et sanguis; et hi tres unum sunt.* L'édition de Wordsworth-White omet le verset des trois témoins célestes et les mots *in terra.*

Nous étudierons successivement la situation du *comma Joannis* dans les manuscrits du N. T., dans la tradition; puis, avant de conclure, nous rapporterons brièvement l'enseignement donné dans l'Église à son sujet.

§ I. *Les manuscrits du Nouveau Testament.*

A. *Les manuscrits grecs.*

Le verset des trois témoins célestes, le Père, le Verbe et l'Esprit (v, 7) manquent dans tous les lectionnaires grecs et dans tous les manuscrits grecs du N. T., à l'exception de quatre manuscrits récents : l'*Ottobonianus* du xve siècle (au Vatican), revu d'après la *Vulgate;* le *Montfortianus* ou *Britannicus* du xvie siècle (Dublin, Trinity College); plusieurs critiques ont émis l'hypothèse que ce manuscrit a été écrit avec introduction du *comma* pour obliger Érasme à insérer ce texte dans son édition de 1522; puis le *Regius* du xie siècle (Naples, Bibliothèque nationale), auquel le verset a été ajouté en marge avec une écriture du xvie ou du xviie siècle; enfin le *Ravianus* du xvie siècle (Berlin, Bibliothèque royale), qui est tenu pour une copie de la Polyglotte d'Alcala avec quelques additions.

Dans l'état actuel des connaissances de la critique on peut dire que le verset des trois témoins célestes a pénétré dans ces quatre manuscrits grecs récents sous l'influence de la Bible latine.

B. *Les manuscrits latins.*

La plupart des manuscrits latins ont le *comma Joannis;* cependant plusieurs parmi les meilleurs et les plus anciens de la vieille latine et de la *Vulgate* ne l'ont pas.

Parmi les manuscrits de la *Vulgate* qui ne l'ont pas il faut citer le *Fuldensis* (vie siècle), l'*Harleianus* (vi-viie siècle), l'*Amianitus* (viie siècle), le *Vallicellianus* (ixe siècle). Le lectionnaire de Luxeuil ne l'a pas non plus (v-vie siècle).

Une préface apocryphe aux épîtres catholiques, publiée sous le nom de saint Jérôme, confirme bien le silence des anciens textes latins. L'auteur se plaint des mauvais traducteurs : « *Non ita est ordo apud Graecos qui integre sapiunt... illo praecipue loco ubi de unitate Trinitatis in prima Iohannis epistola positum legimus. In qua etiam ab infidelibus translatoribus multum erratum esse a fidei veritate comperimus, trium tantummodo vocabula, hoc est aquae, sanguinis et spiritus, in ipsa sua editione ponentes, et Patris, Verbi et Spiritus testimonium omittentes, in quo maxime et fides catholica roboratur et Patris et Filii et Spiritus Sancti una divinitatis substantia comprobatur* » (1). Cette préface doit dater de la fin du ve siècle ou du début du vie siècle; elle a été conservée dans le codex *Fuldensis* qui a été achevé en 546. L'auteur du codex, saint Victor de Capoue, n'en a pas moins omis le verset des trois témoins célestes quand il a transcrit I Jo.

Peu à peu ce verset a envahi les manuscrits latins. Ceux-ci, à partir du xiie siècle, le contiennent presque tous. L'abbé P. Martin a donné une statistique fort intéressante (2). Sur 258 manuscrits latins de la Bibliothèque nationale de Paris qui contiennent I Jo., la répartition est la suivante relativement au *comma Joannis :*

ixe siècle	10	manuscrits,	3 ont	le Comma,	7	ne l'ont pas.
xe s.	4	»	1 a	» »	3	» » »
xie s.	5	»	2 ont	» »	3	» » »
xiie s.	15	»	13 »	» »	2	» » »
xiiie s.	118	»	113 »	» »	5	» » »
xive s.	106	»	105 »	» »	1	ne l'a pas.

La préface du Pseudo-Jérôme a dû aider à cette diffusion; car elle a

(1) Künstle, p. 27; *P. L.* XXIX, 821-832. L'auteur ne connaissait pas les manuscrits grecs ou bien il a voulu tromper à leur sujet ses lecteurs latins. D'après Künstle, il ne serait autre que Pérégrinus, le parrain orthodoxe des écrits de Priscillien.

(2) *Introduction à la critique textuelle du N. T.*, Paris, 1886, t. V, p. 148-152 (lithographiée).

été reçue comme authentique pendant des siècles, encore par Estius, jusqu'à ce que Martianay et dom Vallarsy en aient démontré le caractère apocryphe (1).

Le verset se présente avec des variations notables dans les manuscrits. Les plus anciens qui le contiennent sont le *Palimpseste de la cathédrale de Léon* (VIIe s.) (2), le *Toletanus* (VIIIe siècle, Madrid, Bibliothèque nationale) (3), le *Cavensis* (VIII-IXe siècle; aujourd'hui à Rome, La Cava bei Salerno) (4), tous d'origine espagnole. On peut suivre dans Berger et dans Künstle les avatars du verset (5).

Quand on a ajouté les trois témoins *in caelo,* on a introduit les mots *in terra* devant les autres témoins afin de compléter le parallélisme. Les témoins célestes tantôt suivent les témoins terrestres (6), tantôt les précèdent. Ce dernier ordre est celui qui finit par prévaloir (7).

C. *Les manuscrits des versions orientales.*

Le verset des trois témoins manque dans les manuscrits de la *Peschitta,* de la *Philoxénienne,* dans la Bible syriaque éditée par la Propagande de Rome à l'usage des Maronites (1703), dans les versions copte, éthiopienne, arménienne. Gutbier l'a introduit dans son édition du N. T. en langue syriaque (1664).

(1) *P. L.* XXIX, p. 821 ss.

(2) *Quoniam tres sunt qui testimonium dant in terra sps et aqua et sanguis et tres sunt qui testimonium dicunt in caelo pater et uerbum et sps scs et hi tres unum sunt in xpo ihu* (BERGER, p. 10).

(3) *Quia tres sunt qui testimonium dicunt in terra spiritus et aqua et sanguis et hi tres unum sunt in Christo Jhesu. Tres sunt qui testimonium dicunt in caelo Pater, Verbum et Spiritus et hii tres unum sunt* (BERGER, p. 27, note 1).

(4) Ce manuscrit a le même texte que le précédent, sauf qu'il a *dant* au lieu de *dicunt* 1°, et ajoute *Et* devant *tres sunt* 2° (BERGER, p. 27, note 1; cf. p. 14).

On peut citer encore, à cause des variantes, le codex *Complutensis* 1, la première bible d'Alcala (IXe siècle; Université de Madrid): « *quia tres sunt qui testimonium dant in terris, aqua sanguis et caro (en marge : vel spiritus) et tria hec unum sunt et tria sunt que testimonium dicunt in celo, Pater Verbum et Spiritus, et hec tria unum sunt in Christo Jhesu* » (BERGER, p. 27, note 1; cf. p. 22).

(5) BERGER, voir la table, p. 431. — KÜNSTLE, p. 9-12.

(6) Plusieurs manuscrits de Saint-Gall, datant du IXe siècle, notamment le codex n° 907, nomment d'abord les témoins terrestres : « *quia tres sunt qui testimonium dant, spiritus et aqua et sanguis et tres unum sunt; sicut in caelo tres sunt, Pater, Verbum et Spiritus, et tres unum sunt* ». La Bible de Théodulphe (manuscrit de Mesmes, IXe siècle, Bibliothèque nationale, n° 9380) conserve aussi cet ordre : « *quia tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus aqua et sanguis, et tres unum sunt; et tres sunt qui testimonium dicunt in celo, Pater et Filius et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt* » (BERGER, p. 128, 163).

(7) Codex *Aniciencis* (IX-Xe siècle; Bibliothèque nationale, n° 4) avec corrections faites par une main presque contemporaine : « *quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo Pater Verbum et Spiritus et tres unum sunt; et tres sunt qui testimonium dant in terra sanguis aqua et caro* ». — Manuscrit 7 de la Bibliothèque Mazarine (XIe siècle) : « *quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo Pater Verbum et Spiritus; et tres sunt qui testimonium dant in terra, caro sanguis et aqua, et hi tres in nobis unum sunt* » (BERGER, p. 73, 111).

§ II. *Les Pères et les écrivains ecclésiastiques anciens.*

A. *Les Grecs.*

Les Pères et écrivains ecclésiastiques grecs ne citent jamais le verset des trois témoins célestes. S'ils l'avaient connu, il serait inexplicable qu'ils ne l'aient pas cité dans les controverses trinitaires. Saint Cyrille d'Alexandrie, qui veut prouver la divinité du Saint-Esprit, argumente sur les ℣. 5-8 de I Jo. V et passe sous silence le ℣. 7 actuel, c'est-à-dire les trois témoins célestes, qui lui auraient fourni un excellent argument (1). Œcumenius, Théophylacte ignorent ce verset dans leurs commentaires de I Jo. (2).

B. *Les Latins.*

Saint Hilaire de Poitiers († vers 367-368), Lucifer de Cagliari, Hosius de Cordoue, ses contemporains, qui ont tant lutté contre les Ariens, ne citent jamais le *comma Joannis.* L'occasion ne leur manquait pas d'en faire usage, s'ils l'avaient lu dans leur Nouveau Testament. Même silence observé par le Pseudo-Cyprien (3), par saint Ambroise, saint Léon le Grand, saint Grégoire le Grand. Dans ses *Tractatus* sur I Jo. saint Augustin ne parle pas des trois témoins célestes (4), de même le vénérable Bède dans son commentaire (5).

Quelques auteurs ont cru reconnaître une allusion aux témoins célestes chez Tertullien, saint Cyprien. Voici les textes :

Tertullien, *Ad Praxeam,* XXV : « *ita conexus patris in filio et filii in paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est : ego et pater unum sumus* (Jo. X, 30), *ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem* (6). »

(1) *Thesaurus,* XXXIV, vers la fin; même omission dans *Adversus Nestorium,* V, VII (*P. G.* LXXV, 616; LXXVI, 245).

(2) *P. G.* CXIX, 676; CXXVI, 61.

(3) Dans son traité *De Rebaptismate,* XV, daté généralement du milieu du IIIe siècle et écrit peut-être en Afrique, cet auteur interprète I Jo V, 6-8, sans faire mention des trois témoins : « *et spiritus est qui testimonium perhibet, quia spiritus est veritas; qui tres testimonium perhibent, spiritus aqua et sanguis, et isti tres unum sunt* » (*C. S. E. L.* III^{3}, 88).

(4) Il faut noter cependant que le *Tractatus* X, le dernier, ne commente pas en entier le chapitre V de I Jo. (*P. L.* XXXV, 2053-2062).

(5) *P. L.* XCIII, 114.

(6) *C. S. E. L.* XLVII, 276. Le texte du *De pudicitia,* XXI : « *ecclesia proprie*

Tertullien énonce la doctrine trinitaire relative à la consubstantialité; il dit seulement : *tres unum sunt, non unus*, pour affirmer la distinction des trois personnes divines; c'était bien le cas de citer les trois témoins célestes, s'il en avait connu le texte.

Au premier abord il semble que saint Cyprien cite le *comma Joannis* dans son traité *De catholicae Ecclesiae unitate*, VI : « *Dicit Dominus : ego et Pater unum sumus, et iterum de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est : et tres unum sunt* » (1).

Après Jo. X, 30, ne serait-ce pas le *comma Joannis* qui serait cité? M. Mangenot paraît admettre la chose (2). Il faut dire alors que saint Cyprien est le premier témoin connu du verset, ce qui est possible. Mais il subsiste une difficulté : comment saint Augustin aurait-il ignoré ce verset déjà lu dans l'épître au temps de saint Cyprien? Künstle entend la mention du Père, du Fils et du Saint-Esprit comme une exégèse allégorique des trois témoins terrestres, semblable à celle de plusieurs autres Pères dont il sera question plus loin. Facundus d'Hermiane interprète le texte de saint Cyprien dans ce sens allégorique (3).

Avant de citer les textes qui contiennent une référence certaine au verset des trois témoins célestes, il faut rappeler l'exégèse allégorique des trois témoins terrestres, laquelle jette un trait de lumière sur l'origine du *comma Joannis*.

Saint Augustin en est le principal représentant. Il veut démontrer à Maximinus, évêque arien, l'unité de nature du Père et du Fils. Après avoir commenté Jo. XVII, 11-24, il ajoute : « *Sane falli te nolo in epistola Iohannis apostoli ubi ait : Tres sunt testes; spiritus, et aqua, et sanguis; et tres unum sunt. Ne forte dicas spiritum et aquam et sanguinem diversas esse substantias, et tamen dictum esse : tres unum sunt; propter hoc admonui ne fallaris. Haec enim sacramenta sunt,... quoniam signa sunt rerum, aliud existentia, et aliud significantia... Quae tria* (spiritus, aqua, et sanguis) *si per se ipsa intueamur, diversas habent singula quaeque substantias; ac per hoc non sunt unum. Si vero ea, quae his significata sunt, velimus inquirere, non absurde occurrit ipsa Trinitas, qui unus, solus, verus, summus est Deus, Pater, et Filius et Spiritus Sanctus, de quibus verissime dici*

et principaliter ipse est spiritus, in quo est Trinitas unius Divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus » (*C. S. E. L.* XX, 271) est encore moins probant.

(1) *C. S. E. L.* III[1], 215.

(2) *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1194.

(3) Cf. *infra*, p. 131. La lettre de saint Cyprien à *Jubaianus* n'apporte aucune clarté. Après avoir parlé dans trois phrases successives du Père, du Fils et de l'Esprit, il ajoute : *cum tres unum sint* (*Ep.* LXXII, XII; *C. S. E. L.* III[2], 787). On peut voir dans cette expression une formule trinitaire ou une référence analogue à I Jo.

potuit : tres sunt testes et tres unum sunt : ut nomine spiritus significatum accipiamus Deum Patrem; de ipso quippe adorando loquebatur Dominus ubi ait : Spiritus est Deus (1). *Nomine autem sanguinis, filium : quia Verbum caro factum est. Et nomine aquae, Spiritum Sanctum; cum enim de aqua loqueretur Iesus, quam erat daturus sitientibus, ait evangelista : Hoc autem dixit de Spiritu quem accepturi erant credentes in eum* (2). *Testes vero esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, quis evangelio credit, et dubitat, dicente Filio : ego sum qui testimonium perhibeo de me et testimonium perhibet de me qui misit me Pater* (3)? *Ubi etsi non est commemoratus Spiritus Sanctus, non tamen intelligitur separatus. Sed nec de ipso alibi tacuit, eumque testem satis aperteque monstravit. Nam cum illum promitteret, ait : Ipse testimonium perhibebit de me* (4). *Hi sunt tres testes : et tres unum sunt* » (5).

Ce texte est important dans l'histoire du *comma Joannis*. Il montre très clairement que saint Augustin ignorait le verset des trois témoins célestes, et il nous fournit un des meilleurs commentaires allégoriques des trois témoins terrestres. Le grand docteur s'inspire de la même exégèse quand il écrit dans *La Cité de Dieu* : *Deus itaque summus et verus, cum Verbo suo et Spiritu sancto, quae tria unum sunt* (6).

Facundus d'Hermiane explique l'esprit, l'eau et le sang comme l'évêque d'Hippone (7).

(1) Jo. IV, 24.

(2) Jo. VII, 39.

(3) Jo. VIII, 18.

(4) Jo. XV, 26.

(5) *Contra Maximinum*, II, XXII, 3 (*P. L.* XLII, 794-795).

(6) V, XI (*C. S. E. L.* XL, 231).

(7) « *Joannes apostolus in epistola sua de Patre et Filio et Spiritu sancto sic dicit : tres sunt qui testimonium dant in terra, spiritus, aqua, et sanguis, et hi tres unum sunt : in spiritu significans Patrem, sicut Dominus mulieri Samaritanae secundum ipsius Joannis evangelium loquitur, dicens : Crede mihi... Spiritus est Deus...* (Jo. IV, 21-24). *In aqua vero Spiritum sanctum significans, sicut in eodem suo evangelio exponit verba Domini dicentis : Si quis sitit veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae. Ubi subsecutus adjecit : Hoc autem dicebat de Spiritu, quem accepturi erant credentes in eum...* (Jo. VII, 37-39). *In sanguine vero Filium significans, quoniam ipse ex Sancta Trinitate communicavit carni et sanguini.* ».

Quelques lignes plus loin Facundus allègue en faveur de son exégèse le témoignage de saint Cyprien :

« *Nunquid hi tres, qui in terra testificari et qui unum esse dicuntur, possunt spiritus aut aquae et aut sanguines dici? Quod tamen Joannis apostoli testimonium beatus Cyprianus Carthaginiensis antistes et martyr in epistola sive in libro quem de Unitate scripsit, de Patre et Filio et Spiritu sancto dictum intelligit. Ait enim... de Patre et Filio et Spiritu sancto scriptum est : et hi tres unum sunt.* » *Pro defensione trium capitulorum*, I, III; *P. L.* LXVII, 535-536).

Cette interprétation de l'eau et du sang au sens trinitaire dans la *Prima Joannis* est à rapprocher d'une interprétation semblable donnée à l'eau et au sang qui sortirent du côté de Jésus (Jo. XIX, 34). Apollinaire d'Hiérapolis en est peut-être le plus ancien représentant aujourd'hui connu. L'eau et le sang qui s'échappent de la blessure du Sauveur sont deux moyens de purification, deux symboles du Verbe et de l'Esprit : « ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα » (1). L'expression est très concise, on ne voit pas bien auquel des deux éléments correspondent le Verbe et l'Esprit; vraisemblablement le sang se rapporte au Verbe et l'eau à l'Esprit (2).

Saint Eucher fait lui-même le rapprochement entre le symbolisme de l'eau et du sang sortis du côté de Jésus et celui des témoins terrestres de I Jo. V (3). — Il n'a pas connu le verset des trois témoins célestes (4).

La plus ancienne citation du *comma Joannis* aujourd'hui connue se trouve dans le *Liber apologeticus* de Priscillien, évêque d'Avila († 380). Voici le texte : *Sicut Iohannes ait : tria sunt quae testimonium dicunt in terra aqua caro et sanguis et haec tria in unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo pater verbum et spiritus et haec tria unum sunt in Christo Iesu* » (5). Le texte de Priscillien est presque semblable à celui du codex *Complutensis* déjà cité (6).

(1) Fragments dans *P.G.* V, 1300.

(2) On retrouve le même symbolisme dans la liturgie lyonnaise; lorsque le prêtre met l'eau et le vin dans le calice avant l'offertoire, il dit : *De latere Domini nostri Jesu Christi exivit sanguis et aqua pro redemptione mundi, id est mysterium sanctae Trinitatis, Joannes evangelista vidit, testimonium perhibuit et scimus quia verum est testimonium ejus.*

(3) *Item Iohannes in epistola sua ponit : tria sunt quae testimonium perhibent, aqua, sanguis et spiritus; quid in hoc indicatur? Simili huic loco etiam illud mihi videtur quod ipse in evangelio suo de passione Christi loquitur dicens : unus militum lancea latus ejus aperuit et continuo exivit sanguis et aqua; et qui vidit testimonium perhibuit* (Jo. XIX, 34). *Et in eodem ipse de Iesu supra dixerat : inclinato capite tradidit spiritum* (XIX, 30). *Quidam ergo ex hoc ita disputant : aqua baptismum, sanguis videtur indicare martyrium, spiritus vero ipse est qui per martyrium transit ad dominum. Plures tamen hic ipsam interpretatione mystica intelligunt trinitatem, eo quod perfecta ipsa perhibeat testimonium Christo : aqua patrem indicans, quia ipse de se dicit : me derelinquerunt fontem aquae vivae* (Jer. II, 13), *sanguine Christum demonstrans, utique per passionis cruorem, spiritu vero sanctum spiritum manifestans* (*Introductionum libri duo* I, *De epistola Iohannis; C. S. E. L.* XXXI, 137-138).

(4) La citation des trois témoins célestes dans le *Liber formularum*, X, III, est une interpolation (*C. S. E. L.* XXXI, 59); cf. CARDINAL PITRA, *Analecta sacra*, t. II, 511-569.

(5) *Tractatus*, I, 4; *C. S. E. L.* XVIII, 6.

(6) Cf. p. 128, note 4.

Quelques traités anonymes ont utilisé les trois témoins célestes. Si on pouvait savoir la date et le lieu de composition de ces écrits, les recherches sur l'origine du verset seraient plus faciles. Beaucoup de place reste à la conjecture. Le *De Trinitate,* attribué faussement à Vigile de Tapse (1), cite trois fois les témoins célestes (2); Künstle lui attribue une origine espagnole (3). C'est encore en Espagne que les *Libri tres contra Varimadum* ont paru, s'ils sont l'œuvre d'Idacius Clarus (ve siècle); ils citent le *comma Joannis* avec des variantes intéressantes (4). Il faut citer encore l'*Expositio Fidei* qui date de la fin du IV[e] siècle et a dû voir le jour en Afrique ou en Espagne (5); le *Speculum,* longtemps attribué à saint Augustin, mais postérieur à ce Père (6).

La profession de foi des évêques d'Afrique, réunis à Carthage en 484, cite contre les Ariens les trois témoins célestes sans les mots « *in Christo Jesu* », lus dans plusieurs des textes que nous avons rapportés ci-dessus. Les évêques ne manifestent aucun doute à leur égard; à cette époque le verset était donc reçu dans les églises d'Afrique (7).

Un peu plus tard, et toujours en Afrique, saint Fulgence († 533) argumente contre les Ariens avec ce même verset : « *In Patre ergo et Filio et Spiritu sancto unitatem substantiae accepimus, personas confundere non audemus. Beatus enim Joannes apostolus testatur, dicens : Tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum, et Spiritus; et tres unum sunt* » (8).

Vers la même époque, en Italie, Cassiodore († vers 570) paraphrase le verset des témoins célestes sans le citer textuellement, mais il l'a

(1) G. FICKER, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897; TIXERONT, *Patrologie*, p. 460.

(2) Il le cite avec des variantes notées entre parenthèses : *Tres sunt qui testimonium dicunt* (*dant*) *in coelo, Pater,* (*et*) *Verbum, et Spiritus* (*sanctus*) *et in Christo Jesu unum sunt* (*De Trinitate*, I et X; *P. L.* LXII, 243, 246, 297).

(3) *Op. cit.* p. 16.

(4) I, V : *Tres sunt qui testimonium perhibent in terra, aqua, sanguis et caro, et tres in nobis sunt. Et tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum, et Spiritus, et ii tres unum sunt* (*P. L.* LXII, 359).

(5) *Tres sunt qui dicunt testimonium in caelo pater, verbum et spiritus; et haec tria unum sunt in Christo Iesu;* KÜNSTLE, p. 24-25.

(6) *Quoniam tres sunt qui testimonium dicunt in terra, spiritus, aqua et sanguis, et hii tres unum sunt in Christo Jesu; et tres sunt qui testimoniun dicunt in caelo, pater, verbum et spiritus : et hii tres unum sunt* (II, vers la fin; *C. S. E. L.* XII, 314; KÜNSTLE, p. 17-19).

(7) MANSI, VII, 1149.

(8) *Responsio contra Arianos*, fin (*P. L.* LXV, 224). Dans ce même passage Fulgence allègue le témoignage de saint Cyprien chez qui il croit retrouver une citation des trois témoins célestes, contrairement à Facundus d'Hermiane dont il paraît ignorer l'exégèse (cf. p. 131, note 7). Dans un autre passage de ses écrits Fulgence cite encore le *comma Joannis* avec la variante *dicunt* au lieu de *perhibent* et l'addition de *hi* devant *tres unum sunt* (*De Trinitate*, IV; *P. L.* LXV, 500).

sûrement connu (1). Enfin au début du VIIe siècle, Isidore de Séville (✝ 636) l'utilise également (2).

Pour résumer en quelques mots les notes qui précèdent sur les manuscrits et les auteurs, on peut conclure que Priscillien est le plus ancien témoin certain du *comma Joannis* (fin du IVe siècle et début du Ve siècle). Un siècle plus tard (VIe) on le retrouve en Afrique chez saint Fulgence, en Italie chez Cassiodore. Entre temps, sans doute dès l'époque de Priscillien pour l'*Expositio Fidei*, il est en usage dans des traités anonymes. A partir du VIe siècle on le trouve dans des manuscrits latins du Nouveau Testament.

C. *Les orientaux.*

Les Pères et écrivains de langue syriaque ne citent pas le verset des trois témoins célestes; leur silence, joint à celui des manuscrits, laisse entendre qu'ils l'ont ignoré comme les Pères grecs. Cependant A. Baumstark a cru reconnaître une citation du *comma Joannis* dans une explication de la messe par Jacob d'Édesse (✝ 708); cet auteur aurait connu les témoins célestes par l'intermédiaire plus ou moins direct d'un texte latin. En fait il peut très bien s'agir d'une explication allégorique des témoins terrestres, comme chez saint Augustin ou Facundus d'Hermiane (3).

§ III. *Interprétations des données manuscrites et traditionnelles.*

Avant le décret du saint Office dont il va être question, les auteurs catholiques étaient très partagés. Les uns soutenaient l'authenticité du verset, par exemple : Wiseman (4), Le Hir (5), Franzelin (6), Kleutgen (7); on allait même jusqu'à dire qu'on ne pouvait pas sans pécher

(1) A propos de la foi à Dieu créateur il écrit : « *cui rei testificantur in terra tria mysteria : aqua, sanguis et spiritus, quae in passione Domini dicuntur impleta; in coelo autem Pater, et Filius et Spiritus sanctus, et hi tres unus est Deus* » (*Complexiones can. epist. septem; P. L.* LXX, 1373).

(2) *Testimonia divinae Scripturae*, II (*P. L.* LXXXIII, 1203).

(3) Voici le texte de Jacob d'après la traduction allemande donnée par BAUMSTARK (*Oriens christianus*, 1903, p. 126 ss.) et reproduite par KÜNSTLE (p. 3) : *Les choses sacrées aux saints! l'âme, le corps et la raison sont sanctifiés par trois choses sacrées, par l'eau, et le sang et l'esprit, et en outre par le Père, par le Fils et par l'Esprit et vraiment l'homme est dans la ressemblance de Dieu en vertu de cette trinité de composition; l'âme correspond au Père, le corps à la corporéité du Fils et la raison au Saint-Esprit, et par là il est ressemblance de Dieu.* »

(4) *Two Letters on I John V*, 7, London, 1853.

(5) *Les trois témoins célestes*, dans *Études bibliques*, t. II, Paris, 1869, p. 1-89.

(6) *De Deo Trino*, Romae, 1881, p. 41 ss.

(7) *De ipso Deo*, Ratisbonne, 1881, p. 517.

contre la foi mettre en doute l'authenticité du verset. D'autres rejetaient cette authenticité sans penser le moins du monde aller contre la foi; parmi ces derniers on peut citer Bisping (1), Schanz (2), Martin (3).

Les partisans de l'authenticité faisaient surtout valoir des raisons théologiques; la principale était tirée du Concile de Trente. Le Concile condamne sous peine d'anathème celui qui ne recevrait pas les livres de la Bible dans leur intégrité : *libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur* (4). Or le verset des trois témoins célestes faisait bien partie de l'Écriture; le Concile n'avait manifesté aucun doute à son sujet; depuis des siècles il était en usage dans l'Église; par exemple le IVe concile de Latran (1215) l'avait cité (5).

Les auteurs qui se prononçaient pour la non authenticité répondaient que par les mots *cum omnibus suis partibus*, le Concile de Trente entendait viser directement les parties de la Bible rejetées par les protestants, que les Pères du Concile ne parlent jamais du *comma Joannis* dans les délibérations et n'ont pas entendu se prononcer à son sujet; que, d'autre part, le verset n'a pas toujours été lu dans l'Église, notamment en Orient, et qu'il manque dans les anciens manuscrits de la *Vulgate*. Sans doute le IVe Concile de Latran cite le verset, mais ne définit rien à son égard.

L'*Introductio specialis* aux livres du N. T. publiée au début de l'année 1897 par le Père Cornely expose les arguments pour et contre l'authenticité avec l'exactitude d'un témoin. Il laisse au lecteur le soin de conclure; cependant il paraît bien incliner vers l'opinion négative (6).

La même année, le 13 janvier 1897, le Saint Office publiait son décret sur le verset des trois témoins célestes.

Utrum tuto negari, aut saltem in dubium revocari possit esse authenticum textum s. Joannis, in epistola prima cap. 5 vers. 7, qui sic se habet : « Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in caelo : Pater, Verbum et Spiritus Sanctus : et hi tres unum sunt » ?

(1) *Exeget. Handbuch*, Münster, 1871, VIII, p. 365 ss.

(2) Dans ABERLE, *Einleitung*, Freiburg im B. 1877, p. 127.

(3) *Revue des sciences ecclésiastiques*, août, sept. 1887, p. 97-129; 193-223; ces articles ont paru en brochure : *Le verset des trois témoins célestes*, Amiens, 1887 — Cf. p. 127.

(4) DENZ. n° 784 (Session IV, 8 avril 1546).

(5) Caput II : *quemadmodum in canonica Ioannis Apostoli epistola legitur : Quia tres sunt qui testimonium dant in coelo, Pater et Filius et Spiritus Sanctus et hi tres unum sunt. Statimque subjungitur : Et tres sunt qui testimonium dant in terra : Spiritus, aqua et sanguis, et hi tres unum sunt, sicut in quibusdam codicibus invenitur* (DENZ. n° 431).

(6) P. 668 et ss. L'ouvrage était déjà imprimé quand le décret du Saint Office a paru.

Omnibus diligentissimo examine perpensis, praehabitoque DD. Consultorum voto, iidem Emi Cardinales respondendum mandarunt : « *Negative* » (1).

On sait combien l'émotion produite par le décret fut grande, notamment chez les Anglicans. Le cardinal Vaughan, qui s'occupait de la question anglicane, se rendit à Rome et écrivit dans une lettre publique à Wilfrid Ward : « *Je suis assuré d'excellente source que le décret du Saint Office sur le verset des trois témoins, dont vous parlez, n'a pas l'intention de clore la discussion sur l'authenticité de ce texte. Le champ de la critique biblique n'est pas touché par ce décret* » (2).

Les catholiques continuèrent donc d'étudier l'origine du verset. En 1900, le Père Janssens, qui devait devenir secrétaire de la Commission biblique, ne reconnaissait qu'une valeur disciplinaire au décret du Saint Office (3). En 1905, Künstle publiait avec l'imprimatur de l'archevêque de Fribourg-en-Brisgau le petit ouvrage que nous avons souvent cité et où il attribue le verset à Priscillien. En 1908, à propos de la révision de la *Vulgate*, M. Mangenot écrivait : « Il est possible et même probable que l'autorité ecclésiastique, quand elle fera officiellement cette révision, supprimera ce verset apocryphe » (4). Deux ans plus tard, le P. Lebreton se prononçait lui aussi contre l'authenticité (5).

On savait que le Saint-Office dans des réponses privées avait expliqué le sens de son décret. Cette réponse a été rendue publique le 2 juin 1927, dans l'*Encheridion biblicum*, qui la reproduit à la suite du décret :

Declaratio ab eadem Suprema Sacra Congregatione inde ab initio privatim data ac postea pluries repetita, quae nunc ipsius auctoritate publici iuris fit :

Decretum hoc latum est, ut coerceretur audacia privatorum auctorum ius sibi tribuentium authentiam commatis Ioannei aut penitus reiciendi aut ultimo iudicio saltem in dubium vocandi. Minime vero impedire voluit, quominus scriptores catholici rem plenius investigarent atque, argumentis hinc inde accurate perpensis, cum ea, quam rei gravitas requirit, moderatione et temperantia, in sententiam genuinitati contrariam inclinarent, modo profiterentur se paratos esse stare iudicio Ecclesiae, cui a Iesu Christo munus demandatum est Sacras Litteras non solum interpretandi, sed etiam fideliter custodiendi » (6).

(1) *Encheridion biblicum*, n° 120.
(2) Passage de la lettre reproduit dans *R. B.* 1898, p. 149. W. Ward publiait dans le *Guardian* du 9 juin 1897 la lettre du cardinal Vaughan.
(3) *Summa theologica*, Friburgi Brisgoviae, t. III, 1900, p. 136-166.
(4) *Revue pratique d'Apologétique*, 1908, p. 38.
(5) *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 524-531.
(6) n° 121.

*
* *

Nous pouvons conclure que vraisemblablement les trois témoins célestes viennent d'une exégèse allégorique des trois témoins terrestres ; sans doute mis en marge sous forme de glose, ils ont ensuite pénétré dans le texte, au v° siècle, en Espagne ou en Afrique (1). Comme l'expression considérée en elle-même rendait très bien le dogme chrétien de la sainte Trinité, elle fut bien accueillie et se répandit peu à peu dans les textes et chez les auteurs. Mais il convient de remarquer que dans le contexte où elle a été introduite, elle prend un sens trinitaire moins explicite; elle désigne simplement le témoignage unique que rendent au ciel les témoins célestes, comme sur la terre les témoins terrestres.

(1) Le P. Lemonnyer (*Comma Johannique*, S. D. B. t. II, col. 67-73) et Riggenbach (*Das Comma Johanneum*, Gütersloch, 1928) pensent que les trois témoins célestes furent introduits dans l'ancienne latine au IV° siècle. C'est bien tôt.

PREMIÈRE ÉPITRE
DE
SAINT JEAN

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

Prologue (i, 1-4).

Contrairement à l'usage de l'antiquité et des auteurs du N. T. la première épître de Jo. commence sans aucune salutation. Cette particularité, qu'elle partage avec l'épître aux Hébreux, lui donne l'allure d'un petit traité de théologie ou d'une homélie plutôt que d'une lettre proprement dite. L'auteur, qui ne désigne pas les destinataires de l'écrit, ne se nomme lui-même nulle part. L'affirmation du témoin, l'effacement de sa personne rappellent tout à fait la manière de l'auteur du IVe évangile.

L'épître débute par un prologue parallèle à celui de cet évangile et exprime d'une manière plus succincte la même théologie. Ce prologue se divise en deux parties : le témoignage de l'auteur (℣. 1-3^{a}) et son but (℣. 3^{b}-4). Le témoignage est exprimé dans une phrase assez embrouillée : une parenthèse (℣. 2) coupe en deux la proposition principale, de sorte que les quatre pronoms ὃ suivis d'un verbe se trouvent séparés d'ἀπαγγέλλομεν (℣. 3) dont ils sont les compléments.

I, 1) ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς. — L'imparfait ἦν indique la durée; ἀπ' ἀρχῆς : « dès le commencement ». Ce commencement n'est pas l'éternité, car ἀρχή n'a jamais ce sens (contre *Belser*, *Camerlynck*, *Bonsirven*, *Charue*); il pourrait être le début de la manifestation de Jésus comme dans Lc. i, 2; Jo. xv, 27 (Wendt dans *ZntW*, 1922, p. 38-42); mais le parallélisme avec le prologue du IVe évangile indique plutôt une allusion au début de la Genèse (ἐν ἀρχῇ). Ce commencement est celui du monde, comme dans Jo. i, 1; viii, 44 (cf. Mt. xix, 4; xxiv, 21; Mc. x, 6; xiii, 19; II Pet. iii, 4). Dans le prologue évangélique l'idée est celle de l'antériorité du Verbe : quand le monde fut créé, le Verbe était. Dans l'épître l'expression ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, considérée en elle-même, pourrait indiquer aussi l'antériorité : ce qui était quand le monde a commencé, il s'agirait de la préexistence du Verbe. Que cette préexistence soit éternelle, cela découle de la nature du Verbe et non d'ἀπ' ἀρχῆς. Plutôt que l'antériorité, qui demeure supposée, le contexte semble indiquer un point de départ : l'action du Verbe dans le monde depuis la création.

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΩΑΝΝΟΥ Α

I, [1] Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, — [2] καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν

En effet, si Jo. avait voulu parler seulement de la personne du Verbe la formule : ὅ... περὶ τοῦ λόγου serait étrange. Plus loin, quand il désigne le Verbe, il emploie le masculin : τὸν ἀπ' ἀρχῆς (II, 13, 14). La tournure avec le neutre se rapporte vraisemblablement au Verbe et à ses œuvres, donc ici à son activité depuis la création. Avec les expressions qui suivent on passe à l'idée du Verbe incarné, à celle de sa manifestation.

ἀκηκόαμεν, ἑωράκαμεν, au parfait, avec l'idée d'une action passée dont l'effet demeure; l'audition et la vision ont eu lieu, mais elles sont encore présentes dans la mémoire. — ὀφθαλμοῖς insiste sur le caractère objectif de ce qui a été vu et avec ἡμῶν sur le caractère personnel du témoignage. — ἐθεασάμεθα : « voir avec joie, contempler avec admiration », par exemple : contempler la gloire du Verbe incarné : ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (Jo. I, 14). Le verbe ψηλαφᾶν signifie souvent chez les classiques : « tâter dans l'obscurité, tâtonner avec les mains » (*Odyssée*, IX, 416; PLATON, *Phaed.* 99b; PLUT., *Mor.* 589b); cette acception est plusieurs fois celle des LXX à propos de l'homme aveuglé spirituellement qui tâtonne en plein midi comme au milieu des ténèbres (Deut. XXVIII, 29; Is. LIX, 10; Job, V, 14; XII, 25); on tâtonne pour chercher, d'où l'expression : « chercher Dieu en tâtonnant » (Act. XVII, 27). Ici il ne s'agit pas de la recherche du Verbe à travers l'obscurité, puisqu'on a pu contempler ses œuvres et lui-même; le sens est donc simplement « toucher » comme dans Gen. XXVII, 12, 21, 22, à propos de Jacob qui palpe Ésaü (cf. Ps. CXIII, 15 [hébr. CXV, 7]). — χεῖρες insiste sur la réalité du contact; l'idée exprimée est celle de la perception sensible en dehors de la vue et de l'ouïe. Quelques auteurs (*Belser, Vrede*) pensent que les aoristes ἐθεασάμεθα, ἐψηλάφησαν, se rapportent aux apparitions du Christ après sa résurrection; de même Loisy pour ἐψηλάφησαν. Le Sauveur ressuscité dit, en effet, aux disciples de le toucher : ψηλαφήσατέ με (Lc. XXIV, 39) et invite Thomas à mettre son doigt dans ses plaies (Jo. XX, 26-29). Mais il semble bien que Jo. désigne encore ici toute la vie du Christ, non plus sous l'aspect de la durée, mais comme un tout (aor. complexif). Il y a un magnifique crescendo dans l'emploi des verbes : « nous avons entendu, nous avons vu »; et ce qui a été vu était si beau que, comme un spectacle, « nous l'avons contemplé ». Ici la pensée s'arrête pour affirmer avec force la réalité matérielle de l'objet admiré : « nos mains l'ont touché ».

Il est impossible d'entendre dans le sens métaphorique d'une vision spirituelle les termes employés ici (contre HARNACK, *Chronologie*, I, 675 s.). L'auteur revendique la qualité de témoin oculaire; il ne semble pas qu'il réagisse contre un certain docétisme (cf. IV, 2). L'énergie des expressions

I, [1] Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et [ce que] nos mains ont touché concernant le Verbe de la vie, — [2] et la vie s'est manifestée, et nous avons vu et nous

empêche d'entendre le « nous » comme une tournure signifiant une simple solidarité avec ceux qui ont vu le Christ, selon le sens de Lc. I, 1 : ἐν ἡμῖν (contre *Windisch*). On peut seulement se demander si, en disant « nous », Jo. associe à son témoignage celui des autres apôtres et des disciples qui ont vu le Christ (*Belser, Camerlynck, Vrede, Brooke, Loisy, Büchsel*), ou parle seulement en son nom personnel. Le « nous » littéraire des auteurs était en usage dans la *Koinè* et il semble bien que c'est ici le cas, car après ἀπαγγέλλομεν, γράφομεν (ỷ. 3, 4) on lit plus loin dans le même sens γράφω (II, 1), ἔγραψα (II, 21). Quoi qu'il en soit, il y a un contraste entre la situation de l'auteur et celle de ses correspondants; lui a vu, entendu, contemplé et même touché le Christ, eux n'ont pas eu ce privilège. L'auteur enseigne les fidèles, il ne parle pas au nom de la communauté (contre HARNACK, seconde manière, *Das « wir » in den Johanneischen Schriften*, Berlin, 1923; cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. XXI s.).

Les mots τοῦ λόγου τῆς ζωῆς désignent le Verbe lui-même; il est contraire à tout le contexte de les entendre de l'enseignement qui donne la vie, comme s'ils étaient l'équivalent de ῥήματα ζωῆς (Jo. VI, 68; cf. Act. V, 20) (contre *Westcott, Brooke* et *Tobac* dans *R. Histoire Ecclésiastique*, 1929, p. 231 ss.). Le Logos est nommé sans explication comme dans le IVe évangile (I, 1) et dans l'Apocalypse (XIX, 13); le terme était déjà bien connu des fidèles, il faisait partie de la catéchèse avant d'être consigné dans l'Écriture. Sur l'idée et l'origine de l'expression « Logos », cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. CLXXIII ss., 28 ss.; KITTEL, *Theol. Wörterb.* IV. Band, p. 76 ss., 130 ss. — τῆς ζωῆς est un génitif d'apposition, ainsi qu'il ressort de ce qui suit (ỷ. 2); le Verbe de la vie est le Verbe auquel la vie appartient et qui la communique (cf. IV, 9; Jo. I, 16; V, 26; VI, 33; 53-57; X, 10).

Norden (*Agnostos Theos*, p. 17) rapproche du début de I Jo. un texte hermétique où il est dit à propos de Dieu : φαίνεται διὰ παντὸς τοῦ κόσμου· νόησιν λαβεῖν, ἰδεῖν καὶ λαβέσθαι αὐταῖς ταῖς χερσὶ δύνασαι καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ θεάσασθαι (*Poimandres*, V, 2); I Jo. dépendrait d'une mystique de l'hellénisme oriental. Mais l'idée est toute différente; Hermès tient un langage panthéiste et Jo. pense à l'incarnation.

(2) La phrase commencée au ỷ. 1 reste en suspens et Jo. ouvre une parenthèse pour expliquer comment on a pu voir, entendre et même toucher le Verbe de la vie, car le Verbe, de sa nature, ne tombe pas sous les sens.

Dans le prologue du IVe évangile le Verbe n'est pas appelé vie, mais il est dit que la vie est en lui (I, 4); ici la vie est le Verbe, tout comme dans l'évangile le Christ est la vie : ἐγώ εἰμι... ἡ ζωή (XI, 25; XIV, 6). — ἐφανερώθη est un verbe souvent employé par Jo.; il indique tantôt une lumière intellectuelle qui rend clair ce qui était ignoré ou mal connu (IV, 9; cf. Jo. II, 11; XVII, 6) tantôt, comme ici, une manifestation sensible (III, 5, 8; Jo. XXI, 1, 14;

ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν, —
3 ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινω-
νίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ

cf. I Pet. I, 20). L'expression ἡ ζωὴ ἐφανερώθη correspond à ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jo. I, 14). La vie s'est manifestée; elle s'est rendue visible et palpable sur la terre (cf. IV, 9).

De nouveau l'auteur fait appel à son expérience. Il a vu et il rend témoignage, comme autrefois Jean Baptiste : ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα (Jo. I, 34); μαρτυρεῖν est encore un mot johannique (33 fois dans le IV[e] évangile, 10 fois dans I et III Jo.; 2 fois dans les synoptiques). L'adjectif αἰώνιος est réservé à ζωή dans le IV[e] évangile (17 fois) et dans I Jo. (6 fois); il s'agit généralement de la vie dont le Christ nous rend participants et qui ne finira pas; mais ici la vie éternelle est considérée non pas comme communiquée, mais comme subsistant en elle-même, elle est le Verbe, dès lors αἰώνιος a un sens absolu (cf. Rom. XVI, 26 : αἰωνίου θεοῦ). La vie, qui s'est manifestée dans le temps, n'a pas commencé, elle était avec le Père et est éternelle comme lui. — πρός indique à la fois l'union du Verbe-vie avec le Père et sa distinction; l'expression rappelle tout à fait le prologue du IV[e] évangile : καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (I, 1). La vie n'est pas le Père, mais elle est avec lui. Si Dieu est appelé Père, c'est par rapport aux fidèles, comme dans III, 1; cependant le sens trinitaire n'est pas absent puisque le Logos-vie est nommé.

La répétition d'ἐφανερώθη au début et à la fin de la phrase accentue par une *inclusio* sémitique la manifestation de la vie. — ἡμῖν s'oppose à ὑμῖν (ỷ. 3), le témoin s'adresse à ceux qui n'ont pas vu.

La vie qui vient dans le monde se retrouve dans les textes mandéens : « Jokabar, le Verbe de la vie, est venu de la demeure de la vie vers les hommes justes [et] pieux » (Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, Berlin, 1920, p. 36; cf. *Ginza*, p. 88; cités par *Windisch*). Sur les rapports des textes mandéens et du N. T. cf. Lagrange, *La gnose mandéenne et la tradition évangélique*, R. B. 1927, p. 321 ss.; 481 ss.; 1928, p. 5 ss. Ces textes, postérieurs aux origines de l'Église, ont subi une influence chrétienne.

(3) Après avoir expliqué comment on a pu entendre et voir le Verbe, Jo. reprend en abrégé la phrase du ỷ. 1 laissée en suspens; il répète ἀκηκόαμεν, ἑωράκαμεν, dans un ordre inverse de celui du début, soit pour un effet d'harmonie, soit, en mettant ἑωράκαμεν en premier lieu, pour insister sur le fait d'avoir vu. — καί devant ὑμῖν et ὑμεῖς a le sens de « aussi »; Jo. écrit afin que ceux qui n'ont ni vu, ni entendu le Verbe, aient aussi la communion avec lui apôtre et témoin (μεθ' ἡμῶν), c'est-à-dire participent à la vie divine dont il jouit lui-même, comme il va l'expliquer. Sans la foi au Christ, sans la pratique des commandements, que la prédication apostolique fait connaître, on ne participe pas à la vie (cf. III, 24; V, 1). Jean veut donc instruire en vue de la communion, mais comme il s'adresse à des personnes qui ont déjà la foi (V, 13), on doit penser qu'il ne s'agit pas pour elles à proprement parler d'entrer en communion avec lui, mais d'y demeurer et d'y progresser.

« Notre communion » ne dépend pas de ἵνα comme l'a cru la Vulgate

rendons témoignage et nous vous annonçons la vie, l'éternelle, qui
était auprès du Père et s'est manifestée à nous, — 3 ce que nous
avons vu et entendu, nous [l']annonçons aussi à vous afin que vous
vous aussi vous soyez en communion avec nous. Et la communion,

(*ut.. societas nostra sit cum Patre*); Jo. n'écrit pas pour obtenir la communion, il la possède déjà; on sous-entendra donc ἐστί. L'auteur continue de parler au pluriel et de s'opposer (δὲ ἡ ἡμετέρα), en tant que témoin, à ceux qui ne l'ont pas été. Il explique quelle est la communion qu'il possède et à la participation de laquelle il convie et exhorte.

Cette communion est avec le Père et son Fils Jésus-Christ. Dieu est ici appelé Père au sens trinitaire (καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) et en même temps au sens général de Père des fidèles, car il est le principe de la vie communiquée à eux par le Fils. Jean qui jusqu'ici a parlé le langage abstrait d'une haute théologie, reprend les termes de la catéchèse courante; au lieu de la Vie, du Logos, il nomme Jésus-Christ Fils de Dieu. Jésus de Nazareth est la Vie qui a pris une nature humaine. La communion avec Dieu est une participation à sa propre vie (III, 1, 9). La vie que le Fils puise au sein du Père et qui le constitue Fils éternellement (Jo. V, 26; VI, 57), nous est communiquée par lui (cf. *infra*, V, 11), de sorte que le fidèle est en communion avec le Christ et par le Christ avec le Père. La communion de l'homme avec Dieu est en même temps une communion entre les fidèles; étant unis au Père et au Fils, les fidèles sont unis entre eux, ils sont animés de la même vie. Cette théologie qui ressort du prologue de l'épître et de III, 1, 9; V, 11, est développée dans l'allégorie de la vigne et dans la prière sur l'unité (Jo. XV, 1-8; XVII, 11, 20-23, 26).

Belser, Bonsirven, à la suite de Bède, pensent que la nécessité de l'union à la hiérarchie est suggérée par le texte, il faut s'unir à l'apôtre pour s'unir au Christ.

Saint Paul enseigne la même idée de communion avec le Christ dans sa théologie du corps mystique dont le Christ glorieux est la tête et les fidèles les membres. Lui aussi nomme la κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (I Cor. I, 9). Mais alors que Paul, dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, considère le Christ glorieux après sa résurrection comme source de l'influx qui de la tête se répand dans les membres (Éph. I, 22, 23: IV, 15,16; Col. I, 18), Jo. indique le Christ comme principe de vie dans sa préexistence éternelle et dans son incarnation. Jean est donc plus clair et remonte plus haut; la vie qui était avec le Père s'est manifestée et nous est communiquée; unis au Christ les fidèles sont unis au Père et unis entre eux. Jean est vraiment le théologien de l'unité (cf. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. CLXXXIV s.).

La communion de l'homme avec Dieu n'est pas inconnue du Judaïsme; Philon : τῆς πρὸς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ ποιητὴν κοινωνίας ἀπέλαυσε (*Vita Mosis*, I, 158; M. II, 106). Le sens est beaucoup moins profond que dans le N. T. puisqu'il ne vise Dieu que comme Créateur.

4) Après γράφομεν nous lisons ἡμεῖς, leçon de ℵ B *sah.* conservée dans les éditions critiques, plutôt que ὑμῖν leçon de A[c] C K L lue par la *vulg. syr. arm.*

μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 4 καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.

5 Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν

aeth. boh.; ὑμῖν est une leçon facile qu'on attend ici comme après ἀπαγγέλλομεν (ỳ. 2, 3); l'emphase de ἡμεῖς peut s'expliquer par le soin qu'a l'auteur de se distinguer des fidèles auxquels il s'adresse. La leçon ἡμῶν après χαρά, soutenue par ℵ B *sah. vulg.* de WW., est préférable à ὑμῶν leçon facile de A C K P lue par *vulg. Clémentine, syr*p. et qui a peut-être été influencée par Jo. XVI, 24. — ταῦτα se rapporte au contenu de la lettre. — πληροῦν avec χαρά est une expression johannique (Jo. III, 29; XV, 11; XVI, 24; XVII, 13; II Jo. 12). « La joie dilate, le cœur éprouve un sentiment de plénitude dans le bonheur » (LAGRANGE sur Jo. XV, 11). Les apôtres nomment souvent la joie; elle est une note du royaume, un fruit de l'Esprit (Rom. XIV, 17; Gal. V, 22; I Thes. I, 6; I Pet. I, 8; Jac. I, 2). Ici Jo. exprime la joie de l'apostolat; sa joie procède de la communion dont il vient d'être parlé (ỳ. 3), elle est donc analogue à celle que le Christ éprouve dans son union avec le Père Jo. XV, 10-11); sans l'union avec les fidèles auxquels il écrit, la joie de l'apôtre serait incomplète.

Il est difficile de proposer une division pour la suite de l'épître. Jean, comme généralement les auteurs sémitiques, juxtapose les idées plutôt qu'il ne les coordonne. A plusieurs reprises il traite des mêmes sujets. D'autre part il est un contemplatif, il passe d'une idée à une autre et revient sur la précédente pour la considérer sous un aspect différent. Il semble néanmoins qu'on puisse distinguer deux thèmes principaux et successifs : les conditions de la communion avec Dieu (I, 5 — II, 28) et la filiation divine (II, 29 — V, 13). Suivent quelques enseignements en forme de conclusion (V, 14-21).

PREMIÈRE PARTIE : LA COMMUNION AVEC DIEU

(I, 5 — II, 28)

Jo. explique tout de suite aux fidèles à quelles conditions ils peuvent être en communion avec le Père et le Fils. Il énonce d'abord un principe général : il faut marcher dans la lumière (I, 5-7); puis il ajoute quatre conditions ou applications pratiques : reconnaître ses péchés et s'en purifier (I, 8-II, 2), pratiquer les commandements (II, 3-11), ne pas aimer le monde (ỳ. 12-17); se garder des faux docteurs antichrists (ỳ. 18-28).

LA MARCHE DANS LA LUMIÈRE (I, 5-7).

La condition de la communion avec le Père et le Fils et aussi de la communion entre tous les disciples découle de la nature même de Dieu. Dieu est lumière (ỳ. 5), il faut donc marcher dans la lumière (ỳ. 6-7), sans laquelle on ne saurait se grouper.

5) On remarquera que le corps de l'épître commence tout à fait comme le

la nôtre, [est] avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. 4 Et nous écrivons ceci afin que notre joie soit complète.

5 Et voici le message que nous avons entendu de lui et [que] nous vous annonçons, c'est que Dieu est lumière et qu'en lui il n'y

IVe évangile après le prologue (ỳ. 19) : καὶ ἔστιν αὕτη ἡ... avec un rappel de mots analogue : dans l'épître ἀγγελία correspond à ἀπαγγέλλομεν (ỳ. 2, 3), comme dans l'évangile μαρτυρία correspond à μαρτυρήσῃ (I, 19 et 7).

La particule καί, la répétition d'ἀκηκόαμεν (ỳ. 1, 3), l'emploi d'ἀναγγέλλομεν, synonyme d'ἀπαγγέλλομεν, marquent fortement la corrélation de la lettre avec son prologue. Le « nous » oppose toujours l'auteur, et moins probablement la génération apostolique, aux destinataires (ὑμῖν). — ἀγγελία ici et III, 11, *hapax* dans le N. T., plusieurs fois dans les LXX. — ἀπ' αὐτοῦ ne se rapporte pas à Dieu (contre *Brooke*), mais d'une manière quelque peu voilée et mystérieuse au Christ, le Logos manifesté dont Jo. transmet le message. — On peut hésiter entre οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ de B et ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν de ℵ A C.

Le message que Jo. a entendu du Verbe est que Dieu est lumière. Il l'annonce comme une révélation. Dans l'A. T. Dieu est la lumière d'Israël (Is. X, 17; cf. II, 5; LX, 19-20), un psalmiste l'appelle « ma lumière » (II Sam. XXII, 29) et la sagesse de Dieu est dite « le rayonnement de la lumière éternelle » (Sagesse, VII, 26; cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. CLXI). Dans Philon Dieu est appelé « lumière et archétype de toute lumière : πρῶτον μὲν ὁ θεὸς φῶς ἐστι... καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον (*De somniis*, I, 75; M. I, 632). Dans les écrits rabbiniques, Dieu, la Tôrâ, Jérusalem, Israël (cf. Rom. II, 19), sont plusieurs fois appelés « lumière » et « lumière du monde » (cf. STRACK-BILL. I, 237; II, 427; III, 656).

Le concept de Dieu lumière a ses antécédents dans l'A. T.; le Judaïsme le connaissait. Comment alors Jo. peut-il le transmettre comme une révélation? La réponse est dans l'acception profonde entendue par Jo. — Dieu est lumière, c'est-à-dire esprit très pur, intelligence parfaite, source de la lumière, de la vérité qui éclaire les hommes et les conduit à la vie. Il est lumière aussi parce qu'il est sainteté, sainteté exigeante notamment dans l'ordre de la charité. Jésus a mieux fait connaître ce que Dieu est.

Dans le IVe évangile c'est le Christ qui est la lumière (VIII, 12; IX, 5; XII, 35, 46), ici c'est le Père. Les deux points de vue se complètent : en connaissant le Fils on connaît le Père (Jo. VIII, 19; XIV, 7). La lumière du Fils procède du Père de même que la vie, et c'est en participant à la lumière du Père que le Fils éclaire les hommes.

L'expression citée par Bauer (*Wörterbuch*) et relative à Sérapis : κοινὸν ἅπασιν ἀνθρώποις φῶς (ELIUS ARISTIDE, *Or.* 45), se rattache au culte des dieux solaires, peut-être à celui de Râ. Dans le Poimandrès le Père de toutes choses consiste en lumière et en vie : ἐκ φωτὸς καὶ ζωῆς συνέστηκεν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων (I, 21; cf. R. B. 1926, p. 246); dans le *Ginza* le Dieu suprême est souvent appelé « le grand roi de lumière », il est « une lumière qui ne passe pas » (I, 9; LIDZBARSKI, p. 6). L'acception du Dieu lumière dans Jo. a une valeur théologique et mystique à laquelle on ne saurait comparer les conceptions

ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία. [6] Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν· [7] ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ

5. **H** : ουκ εστιν εν αυτῳ. — **TWSVM** : εν αυτῳ ουκ εστιν.

---

hermétiques et mandéennes qui ont d'ailleurs subi une influence chrétienne.

En Dieu il n'y a pas de ténèbres. Jean répète d'une manière négative ce qu'il vient de dire d'une manière positive. La notion des ténèbres, comme celle de la lumière, est en même temps intellectuelle et morale. De même que la lumière est le symbole de la vérité et du bien, les ténèbres sont celui de l'erreur et du mal (cf. I Pet. II, 9).

L'emploi métaphorique des ténèbres, leur opposition avec la lumière sont des images bibliques (Is. v, 20; Prov. II, 13; Ecclé. II, 13-14), qu'on retrouve chez saint Paul (Rom. XIII, 12; Éph. v, 8-11), dans les Synoptiques (Mt. VI, 22, 23; Lc. XI, 34-36) et dans les apocryphes juifs. Les *Testaments des XII Patriarches* comparent l'opposition entre la loi du Seigneur et les œuvres de Bélial à l'opposition entre la lumière et les ténèbres (*Lévi*, XIX, 1), tout comme saint Paul dans II Cor. VI, 14-15. Ces images viennent du rôle que le jour et la nuit jouent dans la vie sociale : la nuit est le moment des forfaits (Job, XXIV, 14-17), car elle cache les gens (Ps. CXXXIX, 11); elle est aussi le moment où les mauvaises bêtes sortent de leur repaire (*Hymne d'Aménophis*, IV; cf. A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, p. 358 s.). Au contraire la venue du jour arrête le mal (Job, XXXVIII, 12-15). En Chaldée le dieu solaire, Šhamaš, était le dieu de la justice. Dans la religion iranienne le conflit du bien et du mal, d'Ormuzd et d'Ahriman, est aussi celui de la lumière et des ténèbres.

6) Prétendre posséder la communion avec Dieu (αὐτοῦ) et marcher dans les ténèbres est un mensonge. La lumière éclaire tout ce qu'elle touche; et comme Dieu est lumière, on n'est pas en société avec lui si on marche dans les ténèbres. Vivre, c'est marcher bien ou mal devant Dieu; cette acception morale de περιπατεῖν ne se rencontre pas chez les Grecs, elle est un hébraïsme (הלך) qu'on retrouve dans les LXX (II Rois, XX, 3; Prov. VIII, 20) et toujours dans les épîtres johanniques (cf. 7; II, 6, 11; II Jo. 4, 6; III Jo. 3, 4) et pauliniennes; mais alors que Jo. dit : « marcher dans les ténèbres », c'est-à-dire dans l'erreur et le mal (II, 11, cf. Jo. VIII, 12), Paul dit : « marcher κατὰ σάρκα » (Rom. VIII, 4; II Cor. X, 2), ἐν σαρκί (II Cor. X, 3), κατὰ ἄνθρωπον (I Cor. III, 3).

« Ne pas faire la vérité » est encore un hébraïsme (cf. Néhémie, IX, 33). Jean, qui aime le parallélisme, répète sous une autre forme ce qu'il vient de dire, mais en insistant avec force sur l'énormité du mensonge. Ne pas faire la vérité est mentir en n'agissant pas conformément à la vérité, ce qui est plus que mentir en paroles, car l'acte implique un désordre plus

a point de ténèbres. [6] Si nous disons que nous sommes en communion avec lui et marchons dans les ténèbres, nous mentons et nous ne pratiquons pas la vérité. [7] Mais si nous marchons dans la lumière, comme lui-même est dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres et le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché.

grand. La vérité n'est jamais unie aux ténèbres. Philon avait déjà dit qu'elle était lumière : φῶς γὰρ ἡ ἀλήθεια (*De Joseph*, 68; M. II, 51).

La suite de l'épître montre que Jo. veut réagir contre quelque erreur doctrinale regardant le péché comme indifférent. Les hérétiques qu'il poursuit prétendaient malgré leur mauvaise conduite être unis à Dieu. C'étaient de faux docteurs. Dans les ℣. 6 à 10 Jo. conserve le « nous », mais dans un sens tout autre que celui employé précédemment (cf. ℣. 1); dans un mouvement de charité il s'identifie avec les destinataires de son écrit; n'est-il pas d'ailleurs en communion avec eux? Le « nous » équivaut à ἐάν τις de II, 1, à ὃς δέ ἄν de III, 17.

7) A la marche dans les ténèbres incompatible avec l'union à Dieu, Jo. oppose (ἐὰν δέ) la marche dans la lumière. Dieu est lumière et la lumière est comme l'élément dans lequel il vit. La connaissance de cette vérité, révélée dans la manifestation du Verbe, crée pour l'homme l'obligation de marcher dans la lumière pour avoir part à la communion. Au lieu de μετ' ἀλλήλων on s'attendrait à μετ' αὐτοῦ, et certains textes ont corrigé dans ce sens (codex A*, *Clément d'Alex., Tertullien, Didyme*). L'antithèse entre la marche dans les ténèbres et la marche dans la lumière (℣. 6-7^a) s'achève dans un développement nouveau : la communion « des uns avec les autres ». La communion μετ' ἀλλήλων, comme au ℣. 3 la communion μεθ' ἡμῶν, implique la communion avec Dieu. Si les fidèles sont unis les uns avec les autres, c'est parce qu'ils participent à la vie du Père, laquelle demeure en eux (III, 1, 9; IV, 12; Jo. XVII, 21-23). La communion avec Dieu et la communion entre les fidèles sont les deux aspects de la même réalité : la participation à la vie éternelle.

La marche dans la lumière, qui est vérité et sainteté, unit donc les hommes. C'est dire implicitement que le péché les divise (*Camerlynck*). On peut remarquer aussi (avec *Brooke*) la belle opposition que forment les verbes περιπατῶμεν et ἐστίν : l'homme marche alors que Dieu est; le changement de la vie humaine contraste avec l'immutabilité divine. Paul qui n'a pas la marche dans les ténèbres (cf. ℣. 6) a l'équivalent de la marche dans la lumière : ὡς ἐν ἡμέρᾳ... περιπατήσωμεν (Rom. XIII, 13), ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε (Éph. v, 8).

L'union mystique avec Dieu et entre les fidèles est la conséquence de la marche dans la lumière. Il y en a une autre : la purification des péchés par le sang du Christ. Tant qu'on demeure dans les ténèbres on ne peut pas avoir part en fait, sinon en puissance, aux mérites de ce sang, car on aime le mal. Il faut marcher dans la lumière, adhérer à la vérité et

τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. [8] ἐὰν εἴπωμεν ὅτι
ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.
[9] ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν

au bien que le message divin nous fait connaître, pour obtenir le pardon de ses péchés.

Le verbe καθαρίζειν a parfois dans les LXX le sens de « déclarer pur » (Lév. XIII, 13, 17, 28), mais dans le N. T., comme quelquefois dans l'Ancien, il a toujours le sens de « rendre pur ». Il est généralement employé dans les synoptiques à propos de la guérison des lépreux (Mt. VIII, 2, 3; X, 8; XI, 5.); saint Paul l'entend comme Jo. de la purification morale (cf. II Cor. VII, 1). Le présent καθαρίζει indique une purification qui n'est pas une fois pour toutes, mais continuelle. Dieu est si pur que pour être en communion avec lui il faut aussi être pur. Mais avant de marcher dans la lumière les fidèles ont péché, il leur arrive encore de commettre des fautes qu'ils regrettent ensuite (II, 1-2). Comment alors savoir que Dieu pardonne, qu'on est assez saint pour être en communion avec lui? Le sang de Jésus son fils nous rassure, car il nous purifie de tout péché, quel qu'il soit, πάσης ἁμαρτίας (cf. III, 5; V, 16). Le sang de Jésus qui purifie est celui qui a coulé au Calvaire; plus loin Jo. insiste sur la réparation du péché par le sacrifice sanglant (II, 2; IV, 10). Dans le IV[e] évangile il n'est pas parlé de la puissance du sang de Jésus, mais l'Apocalypse la met en relief (I, 5; V, 9; VII, 14; XII, 11). La mort sur la croix est un élément essentiel de la sotériologie johannique, celui qui purifie l'âme, mais l'élément principal demeure l'incarnation, la manifestation du Verbe qui est venu dans le monde pour nous donner la vie (IV, 9).

L'expression « le sang de Jésus son fils », remarquable au point de vue des rapports de la nature humaine avec la personne divine, est probablement une pointe contre l'hérésie de Cérinthe (cf. II, 22 et *Introd.* p. 121).

L'AVEU ET LA PURIFICATION DES PÉCHÉS (I, 8-II, 2).

Pour marcher dans la lumière et donc pour être en communion avec Dieu, le fidèle doit reconnaître ses fautes (ỳ. 8), afin d'en recevoir le pardon (ỳ. 9, 10). L'idéal est de ne pas pécher, mais si on pèche, il faut avoir confiance en Jésus qui est notre avocat auprès du Père et victime propitiatoire pour les péchés du monde (II, 1-2).

La structure des ỳ. 8 et 9 reproduit celle des ỳ. 6 et 7. Non seulement le ỳ. 8 commence par les mêmes mots que le ỳ. 6 (ἐὰν εἴπωμεν ὅτι avec ἔχομεν), mais encore les deux propositions qui ne sont pas régies par ἐάν sont strictement parallèles : ἑαυτοὺς πλανῶμεν (ỳ. 8) correspond à ψευδόμεθα (ỳ. 6); et ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν (ỳ. 8) à οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν (ỳ. 6).). Le ỳ. 9 est une antithèse au ỳ. 8, comme le ỳ. 7 au ỳ. 6. Le ỳ. 10, antithèse au ỳ. 9, est construit sur le type des ỳ. 6 et 8, ἐὰν εἴπωμεν ὅτι, avec deux propositions non régies par ἐάν, ψεύστην rappelle ψευδόμεθα (ỳ. 6) et ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν correspond à ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν (ỳ. 8). Ces

[8] Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. [9] Si nous confessons nos péchés, il est fidèle et juste, de sorte qu'il nous remettra les

rappels de mots, ces parallélismes donnent aux ỳ. 6-10 une allure rythmique; et le rythme est dans les pensées en même temps que dans les mots.

8) Jo. vient de dire que le sang du Christ nous purifie de tout péché; il veut maintenant montrer le besoin que nous avons tous de purification. Il poursuit la même erreur doctrinale qu'au ỳ. 6. Les hérétiques devaient se prétendre sans péché. L'expression ἁμαρτίαν ἔχειν ne se retrouve pas dans la Bible en dehors de Jo. (ici et Jo. IX, 41; XV, 22, 24; XIX, 11); on peut donc la considérer comme johannique. Dans le IV[e] évangile « avoir le péché » désigne une faute grave non encore pardonnée. Le sens est ici plus large. Le péché peut être grave ou seulement léger, il peut même être pardonné; « ne pas avoir de péché » signifie n'avoir rien à se reprocher. — ἑαυτοὺς πλανῶμεν est en soi une tournure plus énergique que πλανώμεθα, mais dans la *Koinè* le sens de la forme périphrastique est souvent le même que celui du moyen. En tous cas se tromper soi-même est commettre une erreur plus néfaste que celle du mensonge (cf. ψευδόμεθα, ỳ. 6), on ment à soi-même et on ne s'en rend pas compte; c'est un aveuglement.

La vérité n'est pas dans celui qui se trompe de la sorte. — Jo. reprend la pensée précédente, mais pousse l'idée plus loin. La vérité, en effet, n'est pas simplement subjective, désignant la connaissance que le sujet a de lui-même; elle est avant tout objective : la lumière communiquée par Dieu à l'homme, vérité proposée à l'intelligence et à la volonté (cf. ỳ. 6 : ποιεῖν ἀλήθειαν); ce sens est tout à fait soutenu par l'expression parallèle du ỳ. 10 : ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν. Ne pas reconnaître ses fautes, c'est ne pas avoir la vérité qui est lumière; c'est donc encore marcher dans les ténèbres.

L'universalité du péché est une doctrine traditionnelle qui vient de l'A. T. (I Rois, VIII, 46; Job, IV, 17; XV, 14; Pro. XX, 9; Ecclé. VII, 20; Eccli. XIX, 16; Mt. VI, 12; Rom. III, 9-18; I Cor. IV, 4; Jac. III, 2) et que le concile de Trente a définie (Session VI, canon 23; DENZ. 833). Voir notre *Com. de Jacques*, p. 75 s.

9) Au lieu de nier ses fautes il faut en prendre conscience et en faire l'aveu. Mais les avouer à qui? D'abord à Dieu. Il s'agit de s'humilier devant lui, de se reconnaître coupable. Belle pensée de saint Augustin : « *si non dixeris Deo quod es, damnat Deus quod in te inveniet. Non vis ut ille damnet? Tu damna. Vis ut ille ignoscat? Tu agnosce* ». Augustin insiste sur l'humble aveu devant Dieu : « *ne quisquam se justum putet et ante oculos Dei qui videt quod est erigat cervicem homo* » (*In I Jo. Tract.* I, 6). Les anciens commentateurs se sont généralement arrêtés à cette interprétation (*Théophylacte*, *Oecumenius*, *Bède*).

Le verbe ὁμολογεῖν cependant a généralement le sens de reconnaître d'une manière extérieure (IV, 2, 15; Mt. VII, 23; Jo. IX, 22; Act. XXIII, 8; XXIV, 14; Rom. X, 9, 10); on l'emploie avec ἔμπροσθεν (Mt. X, 32; Lc. XII, 8), ἐνώπιον

τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας. [10] ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ
ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτὸν καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.
II, [1] Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν ἵνα μὴ ἁμάρτητε. καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ,

(Apoc. III, 5) pour insister sur l'idée de témoignage. Le mot paraît donc indiquer que l'aveu des fautes n'a pas seulement lieu devant Dieu, mais aussi devant les hommes (avec *Loisy*, *Bonsirven*). — Jo. ne dit pas devant lesquels. Il fait sans doute allusion à la même coutume liturgique que Jac. v, 16, mais il est encore moins précis. Le concile de Trente, à propos de l'institution de la confession, cite I Jo. I, 9 en même temps que Jac. v, 16, mais sans définir le sens des deux textes (Session XIV, chap. v; DENZ. n° 899). A partir du XVII[e] siècle beaucoup de théologiens, à la suite de Bellarmin (*De poenitentia*), ont vu dans ce verset de I Jo. une mention de la confession sacramentelle. Belser, Camerlynck, Vrede considèrent ce sens comme vraisemblable; au contraire Calmes n'envisage qu'une simple disposition de l'âme devant Dieu. — Jo. n'ignorait pas le pouvoir des clefs; il serait même étonnant que ce pouvoir nommé dans les évangiles (Mt. XVI, 19; XVIII, 18; Jo. XX, 23), et certainement enseigné dans la catéchèse avant d'être écrit, n'ait pas été exercé d'une certaine façon. Jean doit donc faire allusion à une coutume que les fidèles connaissaient bien, à une exomologèse, peut-être publique, au cours de laquelle les presbytres intervenaient (cf. *Com. de Jac.* p. 130-133, en ajoutant référence à BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, t. II, p. 99 s.). De plus, après ὁμολογῶμεν, les mots ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας présentent une similitude remarquable avec Jo. XX, 23 : ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς. Cette rencontre verbale paraît souligner la connexion des idées.

Confesser ses fautes est le moyen d'en recevoir le pardon. La confiance en ce pardon est fondée sur la fidélité et la justice de Dieu. — Θεός est le sujet sous-entendu de ἐστίν. — Dieu est dit fidèle en ce sens qu'il réalise ses promesses de miséricorde. Il a, en effet, promis le pardon au coupable qui se repent (Ez. XVIII, 21-23, 27-28, 30-32; Prov. XXVIII, 13; Ps. XXXII, 5); et c'est en termes émouvants que Jésus a parlé de la miséricorde du Père à l'égard du pécheur qui se convertit (Lc. XV, 11-32; cf. XVIII, 9-14). Dieu est dit juste, car ses jugements sont en tout point équitables. L'aveu des fautes, accompagné du repentir, change la situation morale du pécheur, de sorte que le pardon devient un effet de la justice et non pas seulement un effet de la fidélité aux promesses de miséricorde. Grande est donc la valeur de l'exomologèse.

ἵνα n'est pas employé au sens final, mais au sens consécutif à la place de ὥστε, comme souvent dans la *Koinè* (Apoc. XIII, 13: cf. ABEL, *Gram.* p. 303). — ἀφίημι signifie « lâcher, laisser aller », d'où au sens dérivé « congédier, faire remise, pardonner ». L'acception au sens de « pardonner » fréquente dans les LXX et le N. T., est rare chez les classiques (LYSIAS, *Pro Polystrate*, 34 : ἀφιέντας τὰς τῶν πατέρων ἁμαρτίας, cité par BAUER; cf. HÉRODOTE, VIII, 140, 2); elle est une métaphore; le péché est considéré comme une dette qui est remise, selon l'expression du *Pater* dans Mt. VI, 12 : ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, « remets-nous nos dettes ».

péchés et nous purifiera de toute iniquité. [10] Si nous disons que
nous n'avons pas péché, nous faisons de lui un menteur et sa
parole n'est pas en nous. II, [1] [Mes] petits enfants, je vous écris
ceci afin que vous ne péchiez pas. Et si quelqu'un pèche nous

Dieu est généreux, il remet les péchés et purifie de toute iniquité, quelle qu'elle soit (πάσης). — καθαρίσῃ... ἀδικίας correspond mot pour mot à καθαρίζει .. ἁμαρτίας du ℣. 7; mais ici la purification est attribuée à Dieu et non au sang du Christ; les deux idées se complètent : Dieu purifie à cause de Jésus qui s'est fait victime (cf. II, 2).

Le Judaïsme, à la suite de l'Écriture, insistait sur l'aveu que le pécheur doit faire de ses fautes à Dieu pour en obtenir le pardon. A propos de Prov. XXVIII, 13 on lit dans *Pesiqtha* (159[a]); « *Rabbi Siméon et Rabbi Josué ben Lévi ont dit au nom de Rabbi Siméon ben Chalaphta... tel un voleur qui est devant le juge d'instruction, aussi longtemps qu'il discute il est battu; quand il prononce un aveu il reçoit une condamnation. Mais Dieu (n'agit) pas ainsi; aussi longtemps que l'homme ne reconnaît pas ses péchés, il reçoit une condamnation; mais aussitôt qu'il les reconnaît, il reçoit l'acquittement* ». D'après *Shemoth Rabba*, 30 (90[b]), un autre docteur, ben Zoma, disait : « *As-tu rougi en ce monde* (*en souvenir de tes péchés*), *tu ne rougiras pas devant Dieu dans le monde à venir* » (STRACK-BILL. I, 170; cf. III, 776).

10) Jo. reprend la pensée du ℣. 8 en l'approfondissant. Même construction de la phrase. — οὐχ ἡμαρτήκαμεν correspond à ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν. A la place de l'erreur commise par le pécheur, nous avons le mensonge attribué à Dieu, ce qui est beaucoup plus grave. La prétention d'être sans péché met en faux la révélation dont Dieu est l'auteur, car l'Écriture est formelle sur l'universalité du péché (cf. ℣. 8). Plus loin, et à un autre point de vue, Jo. reprend l'analogie du mensonge faussement attribué à Dieu (v, 10). — Comme nous l'avons vu, les mots ὁ λόγος αὐτοῦ correspondent à ἀλήθεια du ℣. 8 et en précisent le sens. La parole de Dieu est l'enseignement divin (II, 14). Elle est peut-être ici davantage. La parole de Dieu évoque l'idée d'une action divine, car elle est efficace (Is. LV, 10-11), créatrice (Gen. I, 3; Ps. XXXIII, 6). Ainsi l'homme qui ne se reconnaît pas coupable se prive de la lumière, et il se pourrait que Jo. veuille dire aussi, du secours de Dieu. Les mêmes faux docteurs sont visés.

On remarquera que depuis le ℣. 5 le nom de Dieu n'est pas écrit. L'emploi du pronom s'explique bien aux ℣. 6 (αὐτοῦ) et 7 (αὐτός), puisque Dieu vient d'être nommé. Mais l'omission de Θεός au ℣. 9, l'emploi du pronom αὐτόν, αὐτοῦ au ℣. 10 donne au langage une allure un peu mystérieuse. — Jo. aime ce style (cf. II, 3-6).

II, 1) La pensée se détourne un moment des hérétiques pour envisager seulement les fidèles. — τεκνία est un terme affectueux qu'on lit sept fois dans l'épître (ici et II, 12, 28; III, 7, 18; IV, 4; V, 21); le mot, douteux dans Gal., IV, 19 (B ℵ τέκνα), ne se retrouve dans les écrits du N. T. que dans Jo. XIII, 33, où il est mis sur les lèvres de N.-S. — Jésus parlait en araméen et on ne saurait dire le terme précis qu'il a employé; τεκνία dans

παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον· 2 καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.

le IVe évangile vient donc du vocabulaire johannique. Dans l'A. T. les sages parlaient à leurs disciples ou à leurs lecteurs comme des vieillards à des jeunes gens. Les apôtres ne gardent pas cette réserve, ils disent : frères, bien-aimés; seul Jo. parle à plusieurs reprises comme les sages, sans doute parce qu'il est un vieillard quand il écrit, mais il adoucit τέκνον (cf. Eccli. II, 1) en τεκνία, παιδία (II, 18) qui deviennent des termes de tendresse, comme s'il disait « mes petits ». Ainsi traduit Bonsirven. Ailleurs il dit aussi : ἀγαπητοί (II, 7; III, 2, 21; IV, 1, 7, 11), ἀδελφοί (III, 13).

ταῦτα se rapporte probablement moins à l'ensemble de la lettre (comme au ỳ. 4) qu'à la marche dans la lumière, condition de la communion avec Dieu (I, 5-7). Jean parle maintenant à la première personne (τεκνία μου, γράφω). Les aoristes ἁμάρτητε, ἁμάρτῃ signifient l'acte de pécher; l'état de demeurer dans le péché indiquerait une situation plus grave (cf. ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, III, 4; ὁ ἁμαρτάνων, III, 6). Il ne s'agit ici que de chutes accidentelles. Quoique le péché soit universel (I, 8, 10), il faut l'éviter. Jean enseigne l'idéal que l'Église ne cesse d'assigner à ses membres. Cependant le péché demeure possible. Si un fidèle pèche, il ne doit pas désespérer, mais se rappeler que nous avons un défenseur auprès du Père. Jean ne revient pas sur l'exomologèse qui est un fait acquis, il encourage à la confiance. Le changement de personne (ἐάν τις..., ἔχομεν) n'indique pas que la communauté soit solidaire du pécheur, comme si elle avait besoin du Christ paraclet et victime quand un de ses membres s'est rendu coupable (contre *Brooke*); il laisse simplement entendre que l'exhortation s'adresse à tous, car tous peuvent pécher.

Le mot παράκλητος est propre à Jo. dans le N. T. (ici et Jo. XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7), il vient de παρακαλέω et d'après l'étymologie désigne quelqu'un qui est appelé au secours, comme aide, conseiller ou défenseur, et c'est en ce sens qu'on le trouve chez les classiques à propos d'action judiciaire. L'ancienne littérature chrétienne conserve le sens de « défenseur, avocat » (*Ep. de Barnabé,* XX, 2; EUSÈBE, H. E. V, I, 10). Le mot devait être très usité dans le monde grec, car il a passé tel quel dans la littérature hébraïque (פְּרַקְלִיט) et araméenne (פְּרַקְלִיטָא) au sens de défenseur, intercesseur, notamment à propos du rôle des anges, de Moïse (nombreux textes dans STRACK-BILL. II, 560-562). L'acception au sens de « consolateur » est postérieure à saint Jean, autant qu'on en peut juger d'après l'ancienne littérature; on la trouve chez Symmaque, Théodotion qui ont traduit מְנַחֲמִים ou « ceux qui consolent » par παράκλητοι dans Job, XVI, 2. Déjà dans les LXX παρακαλεῖν est plusieurs fois usité au sens de « consoler » (Gen. XXIV, 67; XXXVII, 35; XXXVIII, 12; etc.) et cette acception se retrouve plusieurs fois dans le N. T. (Mt. V, 4; II Cor. I, 4, 6; II, 7; etc.). De παρακαλεῖν le sens de consolation passa à παράκλητος et plusieurs Pères ont entendu ainsi le substantif (cf. LAGRANGE,

avons un défenseur auprès du Père, Jésus-Christ [le] juste; 2 et il est lui-même propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour [ceux] du monde entier.

Évangile selon saint Jean, p. 380-383). Avec le P. Lagrange nous traduisons par « défenseur ». Le contexte impose ici ce sens, car auprès du Père le rôle du Christ en faveur du pécheur ne peut pas être de consoler, mais de secourir.

Dans le IVe évangile c'est l'Esprit-Saint qui est appelé παράκλητος (XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7); cependant on voit qu'il n'est pas seul à être tel : quand Jésus annonce son retour vers le Père, il promet un autre paraclet, ἄλλον παράκλητον (XIV, 16). Lui-même en est donc un. Jean le dit explicitement ici dans l'épître. L'Esprit-Saint est défenseur en ce sens qu'il instruit, assiste les disciples et l'Église. Le Christ est défenseur parce qu'il intercède auprès du Père en faveur des pécheurs. La doctrine si consolante de l'intercession du Christ dans le ciel faisait partie de la catéchèse (Rom. VIII, 34; Hébr. IV, 14-16; VII, 24-25; IX, 24; cf. I Tim. II, 5). Jésus-Christ paraclet est appelé juste (δίκαιον), parce qu'en lui il n'y a pas de péché et aussi peut-être à cause d'une « surabondance de mérites capable de suppléer devant Dieu à l'infirmité des hommes » (*Calmes*).

2) Jésus-Christ défenseur n'intercède pas par un plaidoyer, mais comme victime. — ἱλασμός vient d'ἱλάσκομαι qui signifie « expier, rendre favorable, apaiser », et aussi « pardonner » (II Rois, V, 18; Ps. LXXVIII, 9). Chez les auteurs grecs ἱλασμός désigne la propitiation, l'action de rendre les dieux favorables par une cérémonie expiatoire, ainsi Plutarque : πρὸς ἱλασμοὺς θεῶν (*Fabius,* XVIII, 3). Dans les LXX ἱλασμός a le sens plus restreint d'expiation (Nombres, V, 8), de sacrifice expiatoire (Ez. XLIV, 27; II Mac. III, 33). Le *Yom Kippur* est appelé ἡ ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ (Lév. XXV, 9); il s'agit surtout de la réparation du péché. L'expiation faite par le Christ a atteint son but, elle est propitiatoire; ἱλασμός a donc ici le sens plénier selon l'usage des auteurs grecs.

Jésus-Christ est dit propitiation pour les péchés en ce sens qu'il a expié les péchés dans sa passion et que, par son sacrifice, il nous a réconciliés avec Dieu. Le Christ est ἱλασμός sur la croix et auprès du Père. Son sacrifice propitiatoire se continue d'une certaine façon dans le triomphe du ciel. Jean insiste sur les plaies du Christ glorieux dans le IVe évangile (XX, 20), il paraît bien y faire allusion dans l'Apocalypse (I, 7); peut-être ici pense-t-il encore à elles. Le Christ ἱλασμός de l'épître est à rapprocher de l'agneau immolé de l'Apocalypse (V, 6, 7), et de la théologie de l'épître aux Hébreux où la liturgie du ciel prolonge éternellement celle de la terre (cf. IX, 11-14).

L'expiation du Christ est efficace non seulement pour les péchés des fidèles, mais pour ceux du monde entier. Jean insiste sur l'universalité de la rédemption, sans restriction dans l'espace et le temps (IV, 14; cf. Jo. III, 17; IV, 42; XII, 47; I Tim. II, 6). Tous les hommes ont donc la possibilité de se sauver, mais selon leurs dispositions ils profitent ou non de la faveur qui leur est offerte (cf. Jo. III, 16-21). On ne saurait dire si à l'époque où l'auteur

3 Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ
τηρῶμεν. 4 ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν,
ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν· 5 ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν
λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτω ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. Ἐν τούτῳ γινώσκομεν

écrivait quelques-uns refusaient d'admettre l'universalité de la rédemption, préludant ainsi aux hérésies gnostiques qui restreignaient le salut aux seuls spirituels. Pourtant Jo. paraît moins contredire une erreur qu'exhorter les fidèles à la confiance en leur rappelant la valeur inépuisable du sacrifice de Jésus.

La pratique des commandements, notamment de la charité (ii, 3-11).

Ne pas commettre de péché est un aspect négatif, observer les commandements est un aspect positif de la sainteté requise pour marcher dans la lumière et être en communion avec Dieu.

Dans les ỳ. 3-6 on peut se demander si les pronoms αὐτόν, αὐτοῦ, plusieurs fois répétés (ỳ. 3, 4, 5), αὐτῷ (ỳ. 6) se rapportent à Dieu (*Belser, Camerlynck, Vrede, Bonsirven, Loisy*), ou à Jésus (*Calmes, Büchsel*; — *Windisch* hésite). En faveur de Jésus on peut alléguer qu'au ỳ. 2, à la fin de la précédente péricope, αὐτός se rapporte à lui et qu'au ỳ. 5 αὐτοῦ paraît distinct de θεοῦ. Mais il faut remarquer que le Père est aussi nommé au ỳ. 1 et qu'il s'agit toujours des conditions nécessaires pour avoir part à la communion avec Dieu. Il y a de plus un certain parallélisme entre les deux péricopes i, 8-ii, 2 et ii, 3-6 : la fuite du péché et la pratique des commandements sont corrélatives; des rappels de phrase à propos de ἀλήθεια (ii, 4b et i, 8b), de λόγος αὐτοῦ (ii, 5 et i, 10) relient entre eux les deux développements. Donc Jo. pense encore à Dieu sans le nommer (cf. i, 10). L'idée générale est qu'en observant ses commandements on s'unit à lui et on demeure en lui (ỳ. 3-6), et qu'un commandement l'emporte sur tous, celui de la charité (ỳ. 7-11).

3) La construction ἐν τούτῳ γινώσκειν ὅτι se retrouve plus loin avec ὅταν (v, 2), et dans Jo. xiii, 35 avec ἐάν comme ici. L'expression τηρεῖν avec ἐντολήν ou λόγον (ii, 5) comme complément est une expression johannique (6 fois dans l'épître, 12 fois dans Jo., 6 fois dans l'Apocalypse, 1 fois dans Mt., xix, 17; cf. Mt., xxviii, 20 où le sens est équivalent). Dans Act. xv, 5; Jac. ii, 10, on trouve : « garder la loi ». L'acception de « garder », au sens d' « observer », existe dans les LXX (Prov. iii, 1, 21; Tobie, xiv, 9) et n'était pas inconnue des auteurs grecs; ici elle vient de l'hébreu שָׁמַר. La *Vulg.* traduit successivement par *observemus* (ỳ. 3), *custodit* (ỳ. 4), *servat* (ỳ. 5); il vaudrait mieux employer le même verbe, comme en grec, *custodire* ou *servare*. Le présent γινώσκομεν indique la connaissance que nous pouvons acquérir présentement, et le parfait ἐγνώκαμεν (comme ἔγνωκα, *infra*, ỳ. 4), la connaissance déjà acquise dans le passé et qui demeure (cf. ỳ. 7 : ἀπ' ἀρχῆς).

Le critère de notre connaissance de Dieu est la pratique des commandements. Connaître Dieu, c'est connaître ce qu'il est et aussi ce qu'il veut,

3 Et à ceci nous connaissons que nous l'avons connu, si nous
gardons ses commandements. 4 Celui qui dit : « Je le connais »,
et ne garde pas ses commandements, est un menteur et la vérité
n'est pas en lui. 5 Mais celui qui garde sa parole, l'amour de Dieu
est véritablement parfait en lui. A ceci nous connaissons que nous

donc sa loi; c'est participer à sa lumière, laquelle est à la fois le vrai et le bien. Dans *Siphrè* sur Deut. xi, 22 (49, 85a), la connaissannce de la *haggada* fait partie de la connaissance de Dieu : « *Lis la haggada, alors tu connaîtras Dieu et tu seras attaché à sa voie* » (Strack-Bill. III, 776). Dans le présent verset de Jo. la connexion entre la connaissance de Dieu et la pratique des commandements équivaut à l'union de la foi et des œuvres dans Jac. (ii, 14-26), à celle de la foi et de la charité dans Paul (Gal. v, 6); elle distingue le vrai fidèle de l'hérétique contre lequel Jo. va reprendre son argumentation.

4) Ce verset est une antithèse au ỳ. 3, comme i, 8 à i, 6. — ψεύστης rappelle ψευδόμεθα (i, 6) et la dernière phrase : καὶ ἐν τούτῳ... reprend avec une légère variante la fin de i, 8. Le vocabulaire et le style de Jo. ne sont pas variés. Cette monotonie du langage vient de la répétition voulue de thèmes semblables pour insister plus et persuader mieux.

Celui qui a la prétention (ὁ λέγων) de connaître Dieu et ne pratique pas les commandements est un menteur; il est le même que celui qui marche dans les ténèbres et dit être en communion avec Dieu (i, 6). Sa prétention est fausse. Il n'a pas part à la vérité (cf. i, 8).

5a) Encore une antithèse au ỳ. précédent. Jean reprend la pensée du ỳ. 3 en lui donnant un développement nouveau; de même i, 10, antithèse à i, 9, reprend i, 8. — Garder la parole est ici synonyme de garder les commandements, comme dans Jo. xiv, 23, 24 cf. 15, 21. La parole que Dieu a fait connaître au monde est une doctrine qui renferme des préceptes; le contexte montre que c'est à ce point de vue moral qu'elle est envisagée. A cause du parallélisme avec le ỳ. 3, on attendrait comme sujet de τετελείωται la connaissance de Dieu. Selon sa coutume, Jo. répète sa pensée en allant plus à fond (cf. i, 3, 10; ii, 6). A la place de la connaissance il nomme l'amour de Dieu, celui que nous avons pour lui (θεοῦ génitif objectif). Jean va maintenant droit au terme. La vraie connaissance s'achève dans l'amour; et cet amour est réalisé d'une manière parfaite dans la pratique des commandements (cf. Jo. xiv, 15, 21, 23). L'obéissance à la parole de Dieu suppose une série d'actes et d'efforts par lesquels l'amour s'affirme et se perfectionne. Il y a une gradation entre les ỳ. 3 et 5 : on connaît Dieu si on observe sa loi; connaître Dieu c'est l'aimer et l'amour se manifeste dans l'obéissance. Jean donne à la charité la primauté sur la connaissance, comme saint Paul sur la foi (I Cor. viii, 2-3; xiii). — ἐν τούτῳ devant ἡ ἀγάπη rompt la phrase et met en vedette le vrai fidèle; dans celui-ci, et non dans le laxiste qui ne garde pas la parole, l'amour de Dieu est parfait, en réalité (ἀληθῶς) et pas seulement de bouche.

ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμεν· [6] ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς οὕτως περιπατεῖν. [7] Ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ᾽ ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ᾽ ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. [8] πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει.

5^{b}, 6). Les mots ἐν τούτῳ γινώσκομεν reprennent à la fin de la péricope (ỳ. 3-6) la formule du début et forment une *inclusio;* ils se rapportent, comme au ỳ. 3, à ce qui suit. Le critère de la communion avec Dieu est l'imitation de Jésus. — ἐν αὐτῷ ἐσμεν signifie ἐν θεῷ ἐσμεν et est synonyme de ἐν αὐτῷ μένειν. — Ce verbe μένειν est favori de Jo. (40 fois dans Jo.; 24 fois dans I Jo., 3 fois dans Mt.; 2 fois dans Mc.; 7 fois dans Lc.); l'emploi mystique relatif à l'union des fidèles avec le Christ (Jo. VI, 56; XV, 4-7), avec Dieu le Père comme ici, ou à l'union du Christ avec le Père (Jo. XIV, 10) est propre à Jo. — ἐκεῖνος est une expression presque habituelle dans l'épître pour désigner le Christ (III, 3, 5, 7, 16; IV, 17); on la retrouve dans le IVe évangile avec la même acception (XIX, 35). C'est une manière de désigner quelqu'un de bien connu. Les disciples de Pythagore appelaient leur maître ἐκεῖνος (JAMBLIQUE, *Vita Pyth.* 88, 255; cité par LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 500). — sur le sens moral de περιπατεῖν cf. I, 6. — B A *vulg. sah.* omettent οὕτως qui a paru être une redondance inutile.

Sous une forme nouvelle Jo. continue le développement de sa pensée. Connaître véritablement Dieu, l'aimer, c'est être en lui. D'autre part la pratique des commandements atteint sa perfection dans l'imitation de Jésus. Le Christ est notre modèle; il a fait la volonté du Père (Jo. IV, 34; V, 30; VI, 38-40; cf. Mt. XXVI, 42; Mc. XIV, 36; Lc. XXII, 42); il a gardé ses commandements (Jo. XV, 10) et nous a donné l'exemple afin que nous agissions comme lui (Jo. XIII, 15). Ainsi l'imitation de Jésus, critère de la communion avec Dieu, correspond à la pratique des commandements, critère de la connaissance et du véritable amour de Dieu. Le fidèle qui prétend (ὁ λέγων) demeurer en Dieu doit marcher à la suite du Christ. A cette condition seulement il saura qu'il est en Dieu. L'imitation de Jésus faisait partie de la catéchèse (I Pet. II, 21). L'idée est ici générale; plus loin Jo. notera l'imitation de la pureté du Christ (III, 3), de sa justice (III, 7). Marcher à la suite de Jésus est un idéal plus haut que la simple pratique des commandements, car s'il s'agit alors de réaliser les commandements avec une perfection qui demeure ouverte, sans limite, c'est aussi un idéal qui entraîne plus facilement, car l'exemple de Jésus encourage.

7) Le langage des ỳ. 7 et 8 est d'abord obscur. Jean joue sur les mots, il parle d'un commandement ancien qui est cependant nouveau. Il ne fait pas directement allusion à ce qui précède, car aucun commandement particulier n'a été nommé et l'imitation du Christ équivaut à la pratique de tous les commandements. Il veut désigner un commandement déterminé et ce n'est qu'au ỳ. 9 qu'on voit duquel il s'agit. Comme souvent chez l'apôtre la pensée se précise en se développant. En fait dès le ỳ. 7 Jo. traite de la charité fraternelle. Aimer ses frères, c'est réaliser le grand commandement,

sommes en lui : [6] celui qui dit demeurer en lui doit marcher lui aussi comme il a marché lui-même. [7] Bien-aimés, je ne vous écris pas un commandement nouveau, mais un commandement ancien que vous aviez dès le commencement; le commandement, l'ancien, est la parole que vous avez entendue. [8] Et néanmoins c'est un commandement nouveau que je vous écris, [ce] qui est vrai en lui

celui qui doit distinguer les disciples (Jo. XIII, 35), c'est marcher aussi à la suite de Jésus, le parfait modèle de la charité (III, 16). Jean demeure donc encore dans la pensée générale des ỳ. 3-6; il donne une application.

L'appellation ἀγαπητοί est tout à fait bien choisie; au moment où le disciple bien aimé va parler aux fidèles de la loi de charité, il s'adresse à eux avec un terme qui s'inspire de cette même loi. Il commence par déclarer qu'il ne leur écrit pas un commandement nouveau, mais un commandement ancien connu d'eux depuis le commencement, ἀπ᾽ ἀρχῆς. Le commencement désigne ici le début de leur éducation chrétienne, comme dans II, 24; III, 11. Depuis leur conversion les fidèles connaissent ce commandement. A première lecture on pourrait croire qu'il s'agit du précepte mosaïque de l'amour du prochain, en la circonstance de Lév. XIX, 18 (*Cornelius a lapide, Brooke*); du point de vue de son origine lointaine ce commandement serait dit ancien. Mais la phrase suivante rend inacceptable cette exégèse. Le commandement ancien est la parole que les fidèles ont entendue. La parole entendue par eux ne peut être que le message évangélique tel que les prédicateurs chrétiens l'ont fait connaître. Le commandement en question fait partie de ce message, il est même considéré comme son équivalent. Il ne s'agit donc pas d'un commandement mosaïque. Jean pense au précepte de la charité tel que Jésus l'a enseigné (cf. III, 23; *Belser, Calmes, Bonsirven, Loisy, Windisch, Büchsel*). On comprend très bien que ce commandement soit considéré comme l'expression du message, car il le résume et exprime toute une règle de vie.

Quand Jo. insiste sur l'ancienneté du commandement (ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά), il entend faire appel à la tradition. Le commandement dont il parle n'est pas une nouveauté, il est aussi ancien que l'Évangile de Jésus, et dès le début de leur vie chrétienne les fidèles en ont été instruits. La pointe de l'argumentation est dirigée contre ceux qui prétendent connaître Dieu sans pratiquer les commandements (ỳ. 3). Dire qu'on n'a pas de péché, ou que la connaissance suffit (I, 8, 10; II, 3, 4), voilà la nouveauté.

8) Jo. continue de parler du même commandement, mais il le considère à un autre point de vue. — πάλιν qui signifie généralement « de nouveau, au contraire », a ici le sens « d'autre part ». — Ce commandement déjà ancien est néanmoins nouveau. — ὅ ἐστιν ἀληθές se rapporte à ἐντολὴν καινήν : cela est vrai, c'est-à-dire ce caractère de nouveauté se vérifie en lui, dans le Christ (ἐν αὐτῷ), et aussi dans les fidèles (ἐν ὑμῖν). Le commandement est nouveau par rapport au Christ, car le Christ l'a donné lui-même à ses disciples comme nouveau : ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν (Jo. XIII, 34). L'A. T.

9 Ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν
ἕως ἄρτι. 10 ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον ἐν
αὐτῷ οὐκ ἔστιν· 11 ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ
σκοτίᾳ περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς
ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

10. **HWSVM** : εν αυτῳ ουκ εστιν. — **T** : ουκ εστιν εν αυτῳ.

---

enseignait l'amour du prochain, mais dans le contexte le prochain paraissait être l'Israélite, l'homme du même peuple (Lév. XIX, 18). Jésus a enseigné que le prochain est tout homme, même notre ennemi (Lc. x, 25-37), que notre charité doit être semblable à la sienne (Jo. xv, 12, 13; cf. *infra*, III, 16), et à celle du Père (Mt. v, 43-48; Lc. VI, 27-36). Par ses exigences le Christ a fait du précepte de la charité un commandement nouveau. Le commandement enfin est nouveau par rapport aux fidèles, surtout issus de la gentilité, car avant leur conversion ils ne le connaissaient pas.

On peut se demander si ὅτι κτλ. se rapporte à ἐν ὑμῖν (*Belser*), ou à ἐντολὴν καινήν. Dans le premier cas, Jo. appliquerait la métaphore aux fidèles, à leur conversion et à leur progrès spirituel; dans le second cas, qui paraît plus probable, Jo. laisserait entendre qu'une aurore se lève sur le monde. Les ténèbres sont l'erreur et le mal, notamment la haine; elles passent de plus en plus. — Les verbes παράγεται, φαίνει, au présent, indiquent la durée; la *Vulg.* a traduit παράγεται par *transierunt*, il faudrait *transeunt*. La lumière qualifiée de vraie (τὸ ἀληθινόν), comme dans Jo. I, 9, est la vérité de l'Évangile, le précepte de la charité; elle brille toujours davantage. Dans son conflit avec les ténèbres, elle remporte la victoire. Dans Rom. XIII, 12, on a une image semblable : ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. Windisch voit dans l'expression de Jo. une allusion à la parousie, à la dernière heure nommée plus loin (ỷ. 18). Ce n'est pas assez tenir compte du contexte qui indique plutôt le progrès de l'Évangile sur l'erreur et le mal.

9) Jo. laisse entendre quel est ce commandement nouveau; mais au lieu de l'exprimer enfin, il le suppose et en fait une application concrète à celui qui hait (ỷ. 9 et 11) et à celui qui aime (ỷ. 10), à l'hérétique et au fidèle.

L'adversaire de II, 4, ὁ λέγων, est de nouveau en vedette; il a la prétention d'être en communion avec Dieu d'être dans la lumière et par conséquent d'être en communion avec Dieu (I, 6). Mais il a de la haine pour son frère. La haine est ici opposée à l'amour (ὁ ἀγαπῶν, ỷ. 10), comme les ténèbres à la lumière. Ces deux sentiments résument l'attitude de l'homme à l'égard de son prochain; ils forment une forte antithèse dans le goût sémitique. On opte pour ou contre le commandement nouveau. Le frère est un membre de la communauté, comme dans III, 14, 15; Jo. XXI, 23; Act. I, 15, etc.; cf. *infra*, III, 11. Des confréries religieuses païennes employaient aussi ce mot de frère (cf. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch*, ἀδελφός, I. Band, p. 145 s.), mais dans un sens beaucoup moins profond; rien n'est, en effet, comparable à la fraternité qui vient d'une commune

et en vous, parce que les ténèbres passent et que la vraie lumière
luit déjà. 9 Celui qui dit être dans la lumière et hait son frère est
encore dans les ténèbres. 10 Celui qui aime son frère demeure dans
la lumière et il n'y a point de scandale pour lui. 11 Mais celui qui
hait son frère est dans les ténèbres, et il marche dans les ténèbres,
et il ne sait pas où il va, parce que les ténèbres ont aveuglé ses
yeux.

participation à la vie divine (III, 1, 9). Malgré sa prétention d'être dans la lumière, celui qui hait son frère est encore dans les ténèbres; il n'a pas compris le message (ỷ. 7) et ne connaît pas Dieu (ỷ. 3).

10) Antithèse au verset précédent, comme I, 9 à I, 8 et II, 4 à II, 3. — ἀγαπᾶν indique plutôt un attachement raisonné, tandis que φιλεῖν désigne l'attachement sensible. Dion Cassius fait dire à Antoine dans son discours au peuple romain lors des funérailles de César : ἐφιλήσατε αὐτὸν ὡς πατέρα, καὶ ἠγαπήσατε ὡς εὐεργέτην (XLIV, 48). Même différence en latin entre *diligere* et *amare* (TRENCH, *Synonyms of the N. T.*, p. 41-42). On retrouve bien cette nuance dans Jo. XXI, 15-17 où Jésus se sert de ἀγαπᾶν et où Pierre, dans l'élan de son cœur, répond par φιλεῖν. — σκάνδαλον usité dans les LXX, le N. T. et les papyrus (cf. BAUER) est un mot inconnu du grec classique qui possède une forme analogue : σκανδάληθρον (ARISTOPHANE, *Acharnenses*, 687); il désigne au sens propre une tige de piège, une baguette de trappe, un piège et tout objet qui placé sur le chemin de quelqu'un peut le faire tomber. La phrase καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν est susceptible d'un double sens : il ne rencontre pas de piège qui le fasse tomber (sens passif), ou : il n'est pas pour les autres un piège qui les fasse trébucher (sens actif); le contexte indique la première acception. Nous lisons ἐν αὐτῷ devant οὐκ ἔστιν avec B K L P *vulg.* plutôt que après selon ℵ A C *sah.*

Celui qui aime son frère demeure dans la lumière, expression équivalente à « demeurer en Dieu » (ỷ. 6), car Dieu est lumière (I, 5); il marche à la suite de Jésus (ỷ. 6; III, 16). Celui qui aime avance dans la vie en sécurité; puisqu'il est dans la lumière il sait où il va; il est sur la bonne route et ne rencontre pas d'obstacle qui le fasse tomber. Au contraire celui qui hait a un piège tendu sous ses pas; Jo. va nous le montrer errant dans les ténèbres.

11) Ce verset, nouvelle antithèse à ce qui vient d'être dit, reprend le ỷ. 9, selon le procédé littéraire déjà signalé. La pensée se balance et revient d'où elle est partie. Jean insiste ici sur les conséquences de la haine. Celui qui hait son frère ne peut que marcher dans les ténèbres puisqu'il y est; il erre à l'aveuglette. La pensée et le vocabulaire correspondent tout à fait à Jo., XII, 35, ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει. Il ne suit pas le Christ : ὁ ἀκολουθῶν μοι οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ (Jo. VIII, 12). S'il ne sait pas où il va, ce n'est pas seulement parce qu'il marche dans la nuit, mais c'est aussi parce que les ténèbres l'ont aveuglé. C'est comme s'il avait perdu l'usage de la vue. La haine obscurcit la conscience jusqu'à l'empêcher de discerner. Dans Jo., XII, 39-40, l'aveuglement des Juifs est attribué à une disposition

[12] Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.
[13] γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι,

providentielle, à la suite d'Is. vi, 9-10; de même dans Mt. xiii, 14-15 et parall., Act. xxviii, 26; ou, d'après Ps. lxviii [hébr. lxix] 24, dans Rom. xi, 10. Ici la cause d'aveuglement est d'ordre psychologique, comme dans Jo. xii, 43; c'est l'autre face du problème de l'action divine et de la liberté humaine. L'égare-ment dans les ténèbres fait contraste avec la sécurité du fidèle qui demeure dans la lumière par la charité. Celui qui n'aime pas son frère est dans la voie de la perdition.

NE PAS AIMER LE MONDE (ỳ. 12-17).

Les ỳ. 12-14 se composent de deux phrases tripartites dont la seconde (ỳ. 14) correspond exactement à la première (ỳ.12-13) et la répète presque mot à mot. Ils sont sous une forme discrète un encouragement donné aux fidèles et servent d'introduction à la monition sur le monde (ỳ. 15-17).

Dans chacune des deux phrases tripartites Jo. nomme successivement les petits enfants (τεκνία, ỳ. 12, παιδία, ỳ. 14), les pères (πατέρες), les jeunes gens (νεανίσκοι, ỳ. 13, 14). Si on admet que Jo. range les fidèles en trois catégories, on ne s'explique pas que les pères soient nommés les deux fois entre les petits enfants et les jeunes gens. Aussi les critiques ne reconnaissent-ils généralement que deux catégories; les petits enfants sont tous les fidèles, dé-signés, comme ici, par τεκνία dans ii, 1; iii, 7, 18; v, 21, et παιδία dans ii, 18. Cette appellation générique est ensuite divisée en deux groupes : celui des pères et celui des jeunes gens (avec *Belser, Calmes, Camerlynck, Charue, Brooke, Loisy, Büchsel*). Cette exégèse cependant présente une difficulté : le nom de pères serait donné à une catégorie qui vient d'être rangée parmi les petits enfants. On peut se demander si les jeunes gens ne seraient pas les mêmes que les petits enfants; on retrouverait ici le procédé littéraire de i, 8-10; ii, 3-5; 9-11. Jean nommerait les enfants, puis comme antithèse aux enfants, les pères; enfin sous le titre de jeunes gens il reviendrait aux enfants. On a tou-jours deux catégories, mais si dans cette hypothèse on s'explique mieux la mention des pères après les enfants, par contre on est obligé de prendre les mots τεκνία, παιδία, dans un sens restreint, différent de leur emploi habituel dans l'épître, ce qui est un gros inconvénient. A tout prendre, l'exégèse de τεκνία, παιδία, au sens général de tous les fidèles semble préférable. Tous sont les fils chéris de l'apôtre, pères, jeunes gens, quel que soit leur âge.

12) Jo. paraît donc s'adresser dans ce verset à toute la communauté. Comme dans ii, 1-2, il veut encourager les fidèles. S'il leur écrit, c'est qu'il connaît le bon état de leur vie chrétienne. Le pardon accordé à leurs péchés, leur connaissance du Verbe, leur victoire remportée sur Satan (ỳ. 13), sont autant de motifs qui le poussent à rompre le silence et doivent les fortifier; — dans les ỳ. 12 à 14, ὅτι ne peut avoir que le sens explicatif : « parce que ».

Les péchés sont remis et demeurent remis (ἀφέωνται, au parfait; sur le sens de ce verbe, cf. i, 9); traduction fautive de la *Vulg. : remittuntur*, au lieu de :

[12] Je vous écris, [mes] petits enfants, parce que vos péchés vous
sont remis à cause de son nom. [13] Je vous écris, pères, parce que
vous avez connu celui qui est dès le commencement. Je vous écris,

remissa sunt. Le nom en vertu duquel les péchés ont été pardonnés est celui de Jésus victime propitiatoire (ii, 2). On ne saurait dire si Jo. pense seulement à l'exomologèse (i, 9) ou en même temps au baptème donné ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ (Act. ii, 38; x, 48; etc.). Il ne précise pas et dit seulement que le pardon des péchés vient de Jésus. Comme souvent dans la Bible le nom est mentionné à la place de la personne (cf. III Jo. 7). Pour dire : « espérer en Dieu », on dit : « espérer en son nom » (Is. xlii, 4, dans LXX; Mt. xii, 21); plus loin on a : « croire au nom de Jésus », pour « croire en Jésus » (iii, 23, cf. v, 13). Chez les Sémites le nom n'est pas une simple appellation, mais il est quelque chose de la personne, son substitut; de là vient son importance

Les petits enfants, purifiés de leurs péchés, marchent donc dans la lumière; ils sont en communion avec Dieu et avec Jo. (i, 6-9).

13) Les pères sont les fidèles adultes ou plus âgés qui ont déjà pratiqué la vie chrétienne un certain temps. Ils connaissent depuis leur conversion (ἐγνώκατε, action passée dont l'effet demeure) celui qui est dès le commencement, τὸν ἀπ' ἀρχῆς, c'est-à-dire le Verbe qui s'est manifesté en Jésus. Comme dans le prologue évangélique, c'est l'idée de l'antériorité du Verbe qui est exprimée (de même ỳ. 14, *infra*); cette antériorité est tellement spéciale au Verbe que Jo. le désigne par elle (cf. *supra*, i, 1). La connaissance des pères est celle qui est accompagnée de la pratique des commandements et s'achève dans l'amour de Dieu (ỳ. 3, 5); autrement elle ne serait pas louée. Les pères demeurent donc en Dieu.

Quant aux jeunes gens, Jo. signale leur victoire sur le Malin. L'appellation « pères, jeunes gens » paraît bien avoir un sens réel en même temps que métaphorique; elle désigne sans doute une double différence au point de vue de l'âge et de la connaissance religieuse et mystique. La lutte est le propre des jeunes, comme la connaissance est le propre des adultes et des vieillards. Les jeunes gens ont bien aussi la connaissance, Jo. dira au ỳ. 14 que la parole de Dieu est en eux; mais ils sont considérés comme moins avancés en science que les pères. Dans l'épître Jo. appelle Satan le Malin, ὁ πονηρός (cf. ỳ. 14; iii, 12; v, 18); on trouve le même usage de πονηρός dans II Thes. iii, 3, peut-être dans Jo. xvii, 15; Mt. vi, 13. La victoire sur le démon peut désigner la victoire dans les tentations provoquées par lui (*Belser, Camerlynck*), dans les luttes, les persécutions que les jeunes ont eu à soutenir pour arriver à la foi et que Satan a suscitées (*Calmes*). Les pères ont pu recevoir le message dans un temps meilleur. Il est possible aussi que Jo. appelle victoire sur le Malin l'entrée dans l'Église avec les combats de toutes sortes que la conversion implique. Saint Augustin entendait les trois appellations « petits enfants, pères, jeunes gens », au sens métaphorique et les appliquait à tous les fidèles : « *Filii sunt, patres sunt-juvenes sunt; filii quia nascuntur; patres quia principium cognoscunt; juvenes quare? Quia vicistis malignum* » (*In I Jo., Tract.* ii, 6).

ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν. [14] ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα.
ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι,
ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.
[15] Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον,
οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ. [16] ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία

14. **TWSVM** : ο λογος του θεου. — **H** : ο λογος [του θεου].

---

14) Dans les ỳ. 12-13 γράφω se rapporte à la présente épître; sur ce point les commentateurs sont généralement d'accord. Mais pourquoi au ỳ. 14 Jo. écrit-il ἔγραψα? A la place de l'aor., leçon de A B ℵ etc. quelques manuscrits, entre autres K, ont γράφω, lu par la *Vulg.*, type de leçon facile. Les commentateurs catholiques pensent généralement que si Jo. s'exprime au passé c'est pour faire allusion au IVe évangile (*Belser, Camerlynck, Vrede*); c'est aussi l'opinion de Loisy. Il est également aléatoire d'admettre une référence à II Jo. (Wendt, *ZntW.*, 1922, p. 140 ss.), aux instructions qui précèdent le présent verset (*Brooke*), ou à un écrit perdu. L'explication qui me semble la meilleure est de considérer ἔγραψα comme se rapportant à l'épître au même titre que γράφω (avec *Calmes*). Büchsel entend seulement de la monition sur l'amour du monde les deux formes verbales, ce qui est trop restreindre leur objet. La répétition γράφω, ἔγραψα est tout à fait dans le goût et le style de Jo. L'aoriste est épistolaire; l'auteur se place par la pensée au moment où les destinataires liront son écrit.

La connaissance du Père est nommée ici à la place de la remise des péchés (ỳ. 12); l'une et l'autre sont pour tout le monde. Cette connaissance est celle qui garde les commandements et qui est la marque véritable de l'union avec Dieu (ỳ. 3-6). Les petits enfants sont donc bien dans la bonne voie. Comme au ỳ. 13, chaque catégorie a sa spécialité. Jean s'adresse aux pères dans les mêmes termes que précédemment; s'il se répète c'est sans doute pour mettre en relief la supériorité de la connaissance du Verbe sur toute autre science. Par le Verbe on connaît le Père (II, 22-23; Jo. I, 18; XIV, 9); du Verbe nous recevons la lumière et la vie (I, 2, 3). La *Vulg. Clém.* omet cette répétition. Quant aux jeunes gens, Jo. reprend la pensée déjà exprimée à leur sujet, mais en la développant. Ils sont forts; il faut l'être, en effet, dans les luttes contre le Malin, et la victoire qu'ils ont remportée sur lui prouve leur vigueur. Ce qui les a rendus forts, c'est la parole de Dieu qui demeure en eux. Cette parole est la vérité qui éclaire; elle éveille bien ici l'idée d'une action divine efficace (cf. I, 10). Nous lisons les mots τοῦ θεοῦ avec ℵ A C K L P contrairement à B qui les omet.

15) Jo. s'adresse de nouveau à tous les fidèles et les exhorte d'une manière instante à ne pas aimer le monde. Au second plan apparaissent les hérétiques; leurs mauvais exemples, leurs maximes laxistes (I, 6, 8; II, 4, 9) constituaient un danger. Qu'on prenne bien garde à ne pas se laisser entraîner! Le monde, ὁ κόσμος, n'est pas l'humanité dont le Christ est

jeunes gens, parce que vous avez vaincu le Malin. [14] Je vous ai
écrit, petits enfants, parce que vous avez connu le Père. Je vous
ai écrit, pères, parce que vous avez connu celui qui est dès le
commencement. Je vous ai écrit, jeunes gens, parce que vous êtes
forts et que la parole de Dieu demeure en vous et que vous avez
vaincu le Malin.
[15] N'aimez pas le monde ni ce qui [est] dans le monde. Si quel-
qu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui, [16] parce que

sauveur (II, 2; IV, 14; Jo. III, 17; IV, 42; XII, 47) et que le Père a tant aimée (Jo. III, 16); mais ce qui dans cette même humanité et dans les choses de la terre détourne de Dieu et de son service, ce qui constitue, par la conception de la vie, l'usage des plaisirs et des biens, un ordre de choses opposé à celui voulu de Dieu. Le monde ainsi entendu est le règne du péché, l'empire du mal. Le démon en est le prince : ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Jo. XII, 31; cf. Mt. IV, 8, 9; I Cor. II, 6, 8). Ce sens péjoratif du mot « monde » inconnu des Grecs et des LXX, se retrouve dans les *Testaments des XII Patriarches* (*Issacar*, IV, 6) et peut y être un emprunt. Il est fréquent dans le N. T. d'où il a passé dans la littérature chrétienne et vraisemblablement dans les écrits hermétiques. Un traité du *Poimandrès* appelle le monde : τὸ πλήρωμα τῆς κακίας (VI, 4; cf. XIII, 1). Chez les Juifs l'expression « les nations du monde » désignait les païens, par opposition aux Israélites; c'est le cas dans Lc. XII, 30. Les païens étaient considérés comme des pécheurs. L'acception fâcheuse du mot « monde » vient peut-être de là.

Les choses qui sont dans le monde, τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, sont toutes les choses qui participent à la malice du monde ainsi entendu, notamment les concupiscences mauvaises que Jo. va nommer au ỳ. 16. L'amour du monde et des choses du monde est un attachement qui est la conséquence d'un choix (ἀγαπᾶν, cf. ỳ. 10.); le mal n'est pas seulement dans la sensibilité, il est aussi dans l'intelligence qui préfère le désordre à Dieu. L'amour du monde est, en effet, incompatible avec l'amour du Père. — πατρός génitif objectif : l'amour à l'égard du Père.

Le mot de Père a quelque chose de plus persuasif et de plus touchant ici que celui de Dieu : l'amour du monde ne peut pas être dans le cœur d'un enfant de Dieu qui connaît et aime son Père. L'opposition entre Dieu et le monde faisait partie de la catéchèse apostolique (I Cor. II, 12; III, 19; Jac. IV, 4; cf. II Cor. VI, 15). Jésus avait déjà dit : « Nul ne peut servir deux maîtres », notamment Dieu et l'argent (Mt. VI, 24; Lc. XVI, 13); et il n'avait pas voulu prier pour le monde (Jo. XVII, 9).

(16) Le monde ne vient pas du Père, mais de la nature corrompue par le péché. L'énumération tripartite n'épuise pas tout ce qui est dans le monde; elle indique les principales causes du désordre moral, en fournit une illustration. La création, œuvre de Dieu, est bonne; le mal vient des passions. — ἐπιθυμία dans le N. T. est presque toujours employé au sens péjoratif de désir coupable, de convoitise; trois exceptions : Lc. XXII, 15; I Thes. II, 17; Phil.

τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. [17] καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

17. **TWSVM** : αυτου. — **H** : [αυτου].

℣. 23. — La chair est la créature humaine pécheresse, le corps en tant qu'il pousse au péché. Cette acception morale de la chair, inconnue de l'A. T., est très fréquente dans les épîtres de saint Paul (cf. Rom. vii, 25; viii, 1-9; Gal. v, 19-21...), on la retrouve dans I Pet. ii, 11; II Pet. ii, 10, 18 et ici. Dans les évangiles, même dans Jo., la chair signifie simplement l'homme, la nature humaine (cf. Mt. xvi, 17; xxiv, 22; Jo. i, 13; iii, 6; viii, 15), la faiblesse du corps (Mt. xxvi, 41; Mc. xiv, 38), jamais la nature pécheresse. Il est possible que l'acception péjorative qui fait partie de la doctrine de Paul vienne de certaines expressions grecques qui peuvent être anciennes. Au dire de Plutarque Épicure parlait du plaisir de la chair : τὸ μὲν ἡδόμενον τῆς σαρκός (*Morale*, 1089e) et à propos du même philosophe Diogène Laërce parle aussi du plaisir de la chair (x, 145). On retrouve chez Plutarque des expressions semblables, toujours à propos des épicuriens : ταῖς τῆς σαρκὸς ἐπιθυμίαις,... ταῖς τοῦ σώματος ἡδοναῖς (*Morale*, 1096; cf. 1087). Les épistoliers du N. T. ont pu connaître un tel langage qui tendait bien, à leurs yeux, à faire de la chair le siège du péché; mais alors que chez les auteurs grecs il s'agit d'une simple constatation physiologique, chez eux il s'agit du péché, de l'hostilité à l'égard de Dieu. Quoi qu'il en soit de l'origine du sens péjoratif, le désir de la chair, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός, est le désir qui réside dans la chair (génitif subjectif), l'appel du corps aux satisfactions grossières de la gourmandise et surtout de l'impudicité. Au désir de la chair Paul oppose celui de l'esprit (Gal. v, 16-17).

Les yeux, qui expriment si bien la convoitise (Ecclé. ii, 10), l'éprouvent aussi; « comme le šhéol ils ne sont jamais rassasiés » (Prov. xxvii, 20). Jean désigne le désir coupable. L'idée peut-être générale ou particulière. Quelques auteurs pensent à l'avarice qui est plusieurs fois attribuée aux yeux dans l'A. T.; on aime à contempler les richesses (I Rois, xx, 6; Ecclé. iv, 8; Eccli. xiv, 9). Ce sens s'accorde bien avec ἀλαζονία τοῦ βίου (*Belser*, à la suite de nombreux anciens). Mais, dans le cas d'une acception particulière, il vaut peut-être mieux rapprocher la seconde concupiscence de la première (avec *Loisy*, *Windisch*). Il s'agit alors de la convoitise sensuelle du regard, comme dans Mt. v, 27-29; cf. Job, xxxi, 1. L'idée de curiosité vaine, par exemple celle des spectacles du cirque, de l'arène (*Camerlynck* après *s. Augustin*), les acceptions de jalousie, de mauvais œil (Mc. vii, 22; cf. R. B., 1924, p. 396-407), ne sont pas assez importantes pour être spécialement envisagées. Si on accepte un sens général, qui paraît plus probable, elles ne sont pas exclues.

ἀλαζονία, seulement ici et Jac. iv, 16 dans le N. T. — Alors que ζωή désigne la vie par opposition à la mort, βίος désigne la vie considérée dans sa durée, dans ses manières d'être; on dit : les plaisirs de la vie, ἡδοναὶ τοῦ βίου

tout ce qui [est] dans le monde : la convoitise de la chair, et la convoitise des yeux, et l'orgueil de la vie, n'est pas du Père, mais est du monde. [17] Et le monde passe ainsi que sa convoitise; celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement.

(Lc. viii, 14). βίος signifie aussi ce qui sert à entretenir la vie, d'où le sens de « richesse » (iii, 17; Mc. xii, 44; Lc. viii, 43; xv, 12, 30; xxi, 4). Si on garde cette dernière acception, la présomption ou l'orgueil de la richesse serait une confiance téméraire dans la fortune (Joüon, dans *Recherches de sciences religieuses*, 1938, p. 479-481) ou l'arrogance du riche qui implique le mépris du pauvre (*Calmes*). Mais il semble préférable d'entendre autrement. On est sans doute en présence d'un climax : la convoitise de la chair, instinct très matériel, ensuite la convoitise des yeux plus relevée, moins grossière dans l'ensemble, enfin l'orgueil de la vie avec des prétentions fausses à s'élever dans l'ordre social et spirituel.

Philon voit dans l'ἐπιθυμία l'origine des guerres et de la corruption humaine; il distingue trois spécifications : la convoitise des richesses, celle de la gloire et celle du plaisir, πόλεμοι πάντες ἀπὸ μιᾶς πηγῆς ἐρρύησαν, ἐπιθυμίας ἢ χρημάτων, ἢ δόξης, ἢ ἡδονῆς· περὶ γὰρ ταῦτα κηραίνει τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος (*De decalogo*, 153; M. II, 205). On retrouve chez Lucien une énumération tripartite semblable : les richesses, la gloire, les plaisirs (πλοῦτον καὶ δόξαν καὶ ἡδονάς), ou : l'or, les plaisirs, la gloire (χρυσίον, ἡδονάς, δόξας, *Hermotim*, 7, 22). A part le chiffre trois qu'on retrouve dans les tentations particulières suggérées à N. S. par le démon (Mt. iv, 1-11; Lc. iv, 1-13), ces classifications ne concordent pas avec celle de Jo. Cependant la gloire, le grand idéal des Grecs, a quelque chose de l'ἀλαζονία.

17) Aimer le monde et les choses qui lui appartiennent est une folie, car le monde passe, παράγεται; le présent indique sa fragilité actuelle. La convoitise lui est attribuée, car elle vient de lui. L'omission de αὐτοῦ dans A est une leçon fautive. On remarquera que le monde et son désir mauvais passent comme les ténèbres : ἡ σκοτία παράγεται (ii, 8). S'attacher au monde, c'est passer avec lui, aller à la perdition. Le caractère transitoire du monde est aussi enseigné par saint Paul ; παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (I Cor. vii, 31). On est en présence d'une conception religieuse valable pour tout temps; cependant la perspective de la parousie, représentée comme prochaine au ℣. suivant (ἐσχάτη ὥρα ἐστίν), donne à cette fragilité du monde un caractère plus impressionnant et en quelque sorte tangible. De même dans saint Paul (Rom. xiii, 11-12; I Cor. vii, 29-31).

Les textes mandéens, qui font tant de place à l'idée du salut, insistent aussi sur le caractère éphémère du monde : « *N'aimez ni l'or, ni l'argent, ni les richesses de ce monde, car ce monde passe et sa richesse périt... Croyez en votre Seigneur, le grand roi de lumière, car le monde finit et passe* » (*Ginza*, i, 95, p. 16; ii, 4, p. 62).

En opposition au monde et à sa concupiscence Jo. nomme la volonté de Dieu. On trouve une idée analogue dans les *Testaments des XII Patriarches*; ceux-ci opposent à l'erreur qui vient du monde, ἀπὸ τῆς πλανῆς τοῦ κόσμου, la

18 Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

18. **VM** *ante* αντιχριστος *addunt* ο. — **THW** *omittunt*. — **S** : [ο].

---

recherche de la volonté de Dieu, μόνον ἐκδέχεται τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ (*Issachar*, IV, 3, 6). Jo. écrit θεοῦ plutôt que πατρός sans doute pour mettre en relief l'autorité du Créateur. Faire la volonté de Dieu, c'est user des choses selon le plan divin, réfréner les concupiscences, obéir aux commandements. Même enseignement dans Paul (Éph. VI, 6). Cette catéchèse est celle de Jésus (Mt. VII, 21; XII, 50; etc.); lui-même faisait la volonté de son Père (Jo. IV, 34; VI, 38; Mt. XXVI, 39 et parall.). — αἰών est l'âge futur qui ne finira pas, le הָעוֹלָם הַבָּא des Rabbins. — μένειν équivaut à ζῆν (Jo. VI, 51, 58; XII, 34). Alors que le monde et sa convoitise passent, le fidèle qui fait la volonté de Dieu participe à son éternité. Il possède la communion (II, 5-6); la mort ne lui peut donc rien.

La solidité permanente de celui qui accomplit la volonté de Dieu fait un vif contraste avec le caractère transitoire du monde. Saint Augustin dit très bien : « *Quid vis, utrum amare temporalia et transire cum tempore; an mundum non amare et in aeternum vivere cum Deo? Rerum temporalium fluvius trahit... Volvit te amor mundi? Tene Christum. Propter te factus est temporalis ut fias aeternus* » (*In I Jo.*, *Tract.* II, 10).

L'obligation de faire la volonté de Dieu était un enseignement du Judaïsme. Rabbi Iehouda ben Thema disait : « *sois hardi comme un léopard, rapide comme un aigle, léger comme un cerf, et fort comme un lion, pour faire la volonté de ton Père qui est dans les cieux* » (*Pirqê Abôth*, V, 30). Belle pensée de Philon : τί δ' ἕπεται τῷ μὴ κατὰ βούλημα τὸ τοῦ θεοῦ ζῶντι ἢ θάνατος ὁ ψυχῆς; (*De post. Caini*, 73; M. I, 239). Idée analogue dans les textes mandéens : « *Celui qui ne fait pas la volonté de son Maître* (*c'est-à-dire, de Dieu*) *est plus près de la mort que de la vie* » (*Ginza*, VII, p. 219; cité par *Windisch*).

SE GARDER DES FAUX DOCTEURS ANTICHRISTS (ỷ 18-28).

L'idée de la fin des temps rattache cette péricope à la précédente. Le monde passe, et même la dernière heure arrive, car les antichrists sont dans le monde (ỷ. 18). Ces antichrists sont les hérétiques contre lesquels Jo. a argumenté sans les nommer et qu'il désigne enfin. Ils apparaissent comme de faux docteurs. Bien qu'ils aient quitté la communauté (ỷ. 19), leurs erreurs demeurent redoutables et Jo. exhorte les fidèles à ne pas se laisser séduire (ỷ. 20-26). Il constate ensuite que la foi de ses correspondants est de bonne qualité (ỷ. 27) et il les encourage à persévérer (ỷ. 28).

18) παιδία, cf. II, 14. — Le mot ὥρα est synonyme de temps, et n'a pas toujours le sens restreint du mot « heure » en français; Plutarque, par exemple, écrit εἰς ὥραν ἔτους pour désigner la durée d'une année (*Morale*, 982c).

18 Petits enfants, c'est la dernière heure. Vous avez entendu dire que l'Antichrist vient, eh bien maintenant il y a de nombreux antichrists, par là nous connaissons que c'est la dernière heure.

La dernière heure désigne le dernier temps, la fin du monde. Dans le IVe évangile ἐσχάτη ἡμέρα est le temps de la résurrection des morts (VI, 39-40, 44, 54; XI, 24) et celui du jugement dernier (XII, 48). Les expressions : ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου (Jude, ỷ. 18), ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Act. II, 17; cf. II Tim. III, 1; Jac. V, 3) ont un sens analogue à ἐσχάτη ὥρα.

Le terme d'Antichrist se trouve pour la première fois dans les épîtres johanniques (ici et ỷ. 22; IV, 3; II Jo. 7), et n'est pas usité ailleurs dans le N. T.; il est ignoré des écrits Talmudiques, midraschiques et apocryphes que nous possédons (STRACK-BILL. III, 637 ss.). Employé ici sans explication, comme un mot bien connu des fidèles, il devait être en usage dans les communautés destinataires de l'épitre. On ne saurait dire s'il est antérieur ou postérieur à Paul qui paraît ne pas l'avoir connu (II Thes. II), ni non plus s'il est d'origine juive ou d'origine chrétienne. La préposition ἀντί dans ἀντίχριστος a le sens de « en face, à l'encontre de », plutôt que « à la place de »; le rôle de l'adversaire eschatologique était, en effet, de se dresser à l'encontre de Dieu, du Christ et de son œuvre. Il faut prononcer en français « antichrist » et non « antéchrist ». Il ressort du texte de Jo., comme d'ailleurs de II Thes. II, 5, que l'annonce de l'adversaire était un enseignement commun aux origines chrétiennes, dans certaines Églises. Les épîtres de Pierre qui parlent de la fin des temps n'en font pas mention (I Pet. IV, 7; II Pet. III, 8-10). ℵ* B C omettent l'article devant ἀντίχριστος.

Les fidèles ont entendu dire que l'antichrist vient. Eh bien, il est déjà arrivé. Mais il n'y en a pas qu'un, il y en a plusieurs. Ces antichrists sont l'antichrist véritable et eschatologique, car leur présence dans le monde, au moment où Jo. écrit, est considérée comme le signe que les derniers temps sont arrivés : ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. La venue de l'adversaire était le signe précurseur de la parousie (II Thes. II, 1-12). Jean spiritualise la notion d'antichrist. Il s'agit d'un esprit (IV, 1-3), d'une doctrine. Ceux qui partagent cet esprit ou cette doctrine sont les antichrists; en eux se réalise l'apostasie attendue pour les derniers temps (cf. II Thes. II, 3).

Le ỷ. 18 soulève deux difficultés, l'une relative à la perspective de la fin du monde, l'autre relative à l'antichrist. Il est parmi les textes difficiles du N. T. dans la question si délicate de la parousie. Le P. Allo l'interprète en faisant appel à l'Apocalypse et notamment au millenium, ce qui est expliquer *obscurum per obscurius* (*L'Apocalypse*, p. CXXII s.). Camerlynck, Bonsirven proposent d'entendre la dernière heure d'un dernier âge du monde, mais la présence des antichrists indique bien une perspective qui n'est pas éloignée. L'explication la plus simple n'est-elle pas de reconnaître que les apôtres, espérant fermement la parousie, la désiraient et l'escomptaient comme prochaine? Dans les hérétiques de son temps Jo. croit reconnaître les signes de l'adversaire eschatologique (avec *Charue*). Il donne une opinion sur la dernière heure, mais pas un enseignement. S'il argumente, c'est

19 ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον, ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενή-
κεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν. ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. 20 καὶ

19. **HWM** : ησαν 2° *post* εξ ημων. — **TSV** : *ante*.
20. **THWM** : παντες. — **SV** : παντα.

---

simplement pour motiver une manière de voir qui demeure conjecturale. Plus loin (ỳ. 28) on trouve la même perspective. Pas plus que saint Paul, Jo. ne savait quand aurait lieu la parousie, puisque le Maître n'avait rien révélé touchant l'époque de son avènement (Mt. xxiv, 36 et parall.; Act. i, 7).

Les dires de Paul et de Jo. relativement à l'antichrist indiquent à son sujet la même ignorance. Dans II Thes. ii, 1-12, l'adversaire apparaît sous les traits d'un individu; dans I Jo. il est un groupe d'hérétiques; dans l'Apocalypse il s'agit de puissances adverses politiques et religieuses. A la fin de sa vie, saint Paul a peut-être envisagé une collectivité hérétique à la place d'un individu (I Tim. iv, 1-3; cf. Jude, ỳ. 17-18). Notre-Seigneur n'a pas parlé d'un adversaire eschatologique, mais de faux christs, de faux prophètes (Mt. xxiv, 23-24: Mc. xiii, 21-22; Lc. xvii, 23). L'idée de l'antichrist individuel et celle de l'antichrist collectif sont d'origine juive (Strack-Bill. III, 637-641). Le P. Bonsirven croit pouvoir dire que « la littérature juive ne connaît pas d'Antéchrist personnel » (*Le Judaïsme*, t. I, p. 465). Mais sans le nom, il s'agit bien d'un adversaire personnel dans *III Sibyllin* (63-74), et vraisemblablement aussi dans *IV Esdras* (v, 6), sans parler des textes sur *Nero redux* ou *redivivus* (IV *Sibyllins*, 119-121; 137-139; V *Sibyllins*, 1-51; 100-110; 215-245 etc.). Ces conceptions diverses sur l'adversaire collectif et l'adversaire individuel ont leur préparation dans l'A. T. (Ps. ii; Ez. xxxviii-xxxix; Dan. vii-xii; Zac. xiv). Mais on ne trouve pas à ce sujet de conception ferme. Les apôtres Paul et Jean ont, comme les premiers disciples, adapté ou modifié les idées juives touchant l'adversaire, à la lumière des événements de leurs temps. Ils ne donnent pas un enseignement, mais des conjectures différentes. Cela ressort bien de la comparaison de I Jo. avec II Thes. — Le P. Allo (*L'Apocalyse*, p. cxii-cxv), le P. Buzy (S. D. B. t. I, col. 297 s; *Recherches de science religieuse*, 1934, p. 402-421), le P. Bonsirven dans son commentaire font une harmonisation forcée en interprétant II Thes. d'un adversaire collectif. C'est dans la même intention d'harmonisation que Belser, Camerlynck, Vrede considèrent les hérétiques antichrists de I Jo. comme distincts de l'antichrist personnel de la fin des temps, dont ils seraient les types et les précurseurs. Le P. Rigaux se range à cette exégèse (*L'Antéchrist*, 1932, p. 386). Cette manière de voir ne tient pas assez compte de la teneur du présent verset.

Le P. Rigaux s'appuie sur I Jo. ii, 22; iv, 3; II Jo. 7, mais ces textes sont à interpréter à la lumière de I Jo. ii, 18 qui ne parle pas de signes précurseurs de l'antichrist, mais de l'antichrist lui-même signe de la fin des temps (avec *Calmes*). Le tout est de ne pas voir un enseignement là où l'auteur inspiré ne donne qu'une opinion.

19 **Ils sont sortis d'avec nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. Si, en effet, ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous. Mais [cela est arrivé] afin qu'ils fussent reconnus, parce que tous ne sont pas des nôtres.** 20 **Et quant à vous, vous avez l'onction du**

19) Les hérétiques sont sortis de la communauté. Ils y ont d'abord vécu, mais ils ne faisaient qu'extérieurement partie d'elle; ils n'avaient pas sa foi, son esprit; ils ne lui appartenaient pas par le dedans. Ils n'avaient pas compris, ou étaient hypocrites, du moins depuis longtemps. C'était des faux frères (Gal. ii, 4). — εἰ γάρ : la preuve qu'ils n'étaient pas des fidèles véritables, c'est qu'ils ne sont pas demeurés avec la communauté. Est-ce à dire que les fidèles ne puissent pas déchoir et ne pas quitter l'Eglise? Il s'agit d'une preuve *ad hominem*, valable pour les circonstances. Les exhortations de l'épître montrent bien qu'une déchéance est possible, mais le cas n'est pas envisagé ici. — μεμενήκεισαν est un plus-que-parfait sans augment, forme assez répandue dans la *Koinè* (Abel, *Gram.*, p. 57). Les verbes ἐξῆλθον, μεμενήκεισὰν semblent indiquer que les hérétiques sont partis d'eux-mêmes et n'ont pas été d'abord l'objet d'une excommunication. On sait que les synagogues prenaient des mesures d'expulsion contre certains de leurs membres (Jo. ix, 22; xii, 42; xvi, 2; cf. Schürer, *Gesch.*, ii, p. 507 s.) et que cette discipline avait passé dans les communautés chrétiennes (I Cor. v, 2, 5). La vie était sans doute devenue difficile dans l'Église pour les faux docteurs antichrists et ils en étaient sortis.

Après ἀλλά il faut sous entendre τοῦτο γέγονεν ou ἐγένετο. — ἵνα indique un dessein providentiel; même tournure dans Jo. i, 31; ix, 3; xiii, 18; xv, 25. — ὅτι explique φανερωθῶσιν, — οὐκ se rapporte à εἰσίν qui a pour sujet les hérétiques (*Calmes, Bonsirven, Charue, Brooke, Loisy, Büchsel*). Tant que les hérétiques sont demeurés dans la communauté, on pouvait encore se méprendre et les confondre avec les fidèles. Il a été dans le dessein de Dieu que tous soient publiquement reconnus étrangers à l'Église. Plusieurs auteurs font rapporter οὐκ à πάντες qu'ils considèrent comme sujet de εἰσίν (*Camerlynck, Vrede, Windisch*). Le sens est alors : le dessein de Dieu a été de rendre manifeste qu'il y a dans la communauté des membres qui ne sont pas de vrais chrétiens. La pensée est à rapprocher de Rom. ix, 6 : οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ 'Ισραήλ, οὗτοι 'Ισραήλ. S. Augustin entendait lui aussi de la sorte : *Multi qui non sunt ex nobis accipiunt sacramenta, accipiunt nobiscum baptismum... eucharistiam*. Cette exégèse est moins sûre grammaticalement et s'accorde moins bien avec le contexte. Nous lisons ἐξ ἡμῶν[3] avant ἦσαν avec B C contre ℵ A K L P qui lisent ces mots après, sans doute pour harmoniser avec ce qui précède.

20) L'apôtre veut, en effet, rassurer ses correspondants. — ὑμεῖς marque une opposition avec le verset précédent. Contrairement aux hérétiques les fidèles ont reçu l'onction et possèdent tous la véritable connaissance. — χρῖσμα dans l'A. T. désigne l'onction que l'on faisait avec de l'huile (Ex. xxix, 7; xxx, 25; etc.); une seule fois χρῖσμα est synonyme de χριστός (Da. ix 26). Les prêtres (Ex. xxix, 7; Lév. vi, 22), les rois (I Sam. ix, 16; x, 1; I Rois,

ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντες. 21 οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. 22 Τίς ἐστιν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν

xix, 16) étaient oints, quelquefois aussi les prophètes (I Rois, xix, 16, 17; cf. Is. lxi, 1). La consécration par une onction se retrouve en Chaldée pour les prêtres et en Égypte pour les rois (Dhorme, *Les livres de Samuël*, p. 79). Chez les Hébreux l'onction symbolisait et communiquait l'Esprit de Iahvé (I Sam. xvi, 13; Is. lxi, 1). Quand David est oint, l'Esprit de Dieu vient sur lui (Josèphe, *Ant. jud.* VI, viii, 1, 2). Dans le N. T. le mot χρῖσμα est propre à Jo. (ici et ỳ. 27 *infra*); il désigne le don de l'Esprit (cf. Act. ii, 38). L'apôtre fait allusion à un rite sacramentel. On pourrait penser à la confirmation, mais celle-ci aux origines ne comportait peut-être que l'imposition des mains (Act. viii, 14-17; xix, 1-6); il s'agit plutôt du baptême auquel on avait déjà dû joindre des onctions. (Sur l'usage des onctions baptismales dans les anciennes liturgies, cf. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, chap. ix, *L'initiation chrétienne*). D'ailleurs la confirmation était habituellement donnée tout de suite après le baptême, comme son complément, de sorte que Jo. peut désigner tout l'ensemble du rite. Il peut y avoir un rappel de mots entre χρῖσμα et ἀντίχριστοι (ỳ. 18); les fidèles ont l'onction, tandis que les hérétiques sont adversaires de l'Oint.

C'est du Saint (ἀπὸ τοῦ ἁγίου) que les fidèles ont reçu le don de l'Esprit; le ministre du rite n'est qu'un intermédiaire. Mais le Saint est-il le Père ou le Christ? Le don de l'Esprit est attribué tantôt au Père (Jo. xiv, 16, 17), tantôt au Fils (Jo. xv, 26; xvi, 7); et si le Fils est appelé ἅγιος (Jo. vi, 69; Apoc. iii, 7), le Père l'est aussi (Jo. xvii, 11; Apoc. iv, 8; vi, 10), selon un usage de l'A. T. : ἅγιος τοῦ Ἰσραήλ (Ps. lxx, 22; Is. i, 4; v, 19; etc.), ou simplement : ἅγιος (Habacuc, iii, 3; Baruch, iv, 22; Tobie, xii, 12; cf. I Pet. i, 15). La littérature rabbinique appelle souvent Dieu « le Saint » (Bonsirven, *Le Judaïsme*, t. I, p. 141). Plusieurs auteurs hésitent entre le Père et le Fils (*Brooke*, *Windisch*); comme il est dit plus loin que c'est du Christ (ἀπ' αὐτοῦ) que provient l'onction (ỳ. 27), il s'agit vraisemblablement de lui ici et non du Père (avec *Belser*, *Camerlynck*, *Vrede*, *Loisy*, contre *Büchsel*).

La conséquence du don de l'Esprit est la connaissance, οἴδατε (cf. ỳ. 27). L'idée rappelle le discours du Seigneur après la cène dans Jo.; l'Esprit est Esprit de vérité, il enseigne (xiv, 17, 26; xv, 26; xvi, 13). Avec ℵ B P *sah.* nous lisons πάντες; la leçon πάντα de A K C L, *vulg. syr.* paraît être une correction en vue d'une lecture plus facile. Les fidèles savent tous; c'est-à-dire, tous sont instruits, tous participent au don de l'Esprit. Contrairement aux hérétiques, ils ont une connaissance qui leur permet de distinguer l'erreur de la vérité.

21) Jo. continue d'encourager. L'aor. ἔγραψα est épistolaire; il ne fait pas allusion à un autre écrit (cf. ỳ. 14), mais à la présente lettre, surtout aux ỳ. 18, 19 qui précèdent. La phrase est un peu embrouillée; le sens est : « Je vous ai écrit non parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce vous la

Saint et tous vous savez. 21 Je ne vous ai pas écrit parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce que vous la savez et que tout [ce qui est] mensonge n'est pas de la vérité. 22 Quel est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ? Celui-ci est l'Antichrist

connaissez ». Le troisième ὅτι ne paraît pas être un second motif parallèle à ἀλλ' ὅτι οἴδατε, mais plutôt en dépendre : les fidèles savent la vérité et que tout mensonge n'a aucune part avec la vérité. Le mensonge par excellence est la doctrine des antichrists (ỳ. 22), et la vérité est la foi chrétienne. Si les fidèles avaient quelque attache avec l'erreur, Jo. ne leur écrirait pas, il serait séparé d'eux, comme il l'est des hérétiques; mais il leur écrit parce qu'il est en communion avec eux (cf. i, 3). Bien que ses correspondants n'aient pas besoin qu'on les enseigne, puisqu'ils possèdent l'onction et la vérité, Jo. les instruit quand même (ỳ. 27), mais avec des paroles aimables qui aident à faire accepter les avis (Jude, 5).

22) ὁ ψεύστης rappelle ψεῦδος du ỳ. 21. — En grec, après un verbe négatif, comme ἀρνεῖσθαι, la préposition complément prend la négation (Abel, *Gram.* p. 334; cf. Lc. xx, 27; xxii, 34). Après avoir parlé des hérétiques au pluriel, Jo. parle d'eux au singulier : ὁ ψεύστης, ὁ ἀρνούμενος, ὁ ἀντίχριστος, par manière de style; de même au ỳ. 23 ὁ ὁμολογῶν opposé à ὁ ἀρνούμενος désigne les fidèles nommés ensuite au pluriel (ỳ. 24, 26-28). L'hérétique est appelé menteur; peut-être est-il considéré comme de mauvaise foi : la vérité lui a été suffisamment manifestée et il n'en a point voulu. Il se peut aussi que Jo. le qualifie de la sorte parce que l'erreur professée est en elle-même un mensonge et n'a rien de commun avec la vérité.

Que signifie ne pas reconnaître le Christ en Jésus? On pourrait penser d'abord à une erreur juive : Jésus n'est pas le Messie attendu par Israël (*Wurm*, *Belser*, *Büchsel*; avec doute, *Windisch*). Aux origines chrétiennes la messianité de Jésus était l'objet non seulement de la controverse avec les Juifs, mais aussi de l'apologétique auprès des gentils; la mort sur la croix demeurait une pierre d'achoppement (I Cor. i, 18, 23). Mais quand Jo. emploie le mot « Christ », il ne l'entend pas au sens simplement juif de « Messie », mais au sens chrétien de « Messie Fils de Dieu » (i, 3); il ne sépare pas les notions de messianité et de filiation divine; toutes deux sont en relief dans son évangile qui a été écrit afin qu'on croie que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu : ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (xx, 31). Nier que Jésus est le Christ revient à nier l'incarnation; Jo. fait sans doute allusion à l'hérésie de Cérinthe (cf. iv, 2 et *Introd.* p. 121).

οὗτός, péjoratif, se rapporte à ὁ ἀρνούμενος qui suit. Est antichrist au sens du ỳ. 18 celui qui nie le Père et le Fils. Plusieurs auteurs pensent que la négation du Père est la conséquence de la négation du Fils (*Camerlynck*, *Bonsirven*, *Charue*, *Loisy*, *Büchsel*); l'idée paraît expliquée au ỳ. suivant où on voit la doctrine christologique conditionner les rapports avec le Père. Cette exégèse est tout à fait probable. La négation du Père ne paraît pas envisagée en elle-même, avant celle du Fils. Si les hérétiques niaient le Père en abaissant le Dieu de l'A. T., en faisant du créateur un démiurge

υἱόν. 23 πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν
καὶ τὸν πατέρα ἔχει. 24 ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω. ἐὰν ἐν
ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ᾽ ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε.
25 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν
αἰώνιον. 26 Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. 27 καὶ ὑμεῖς τὸ

24. **TSVM** *ante* τῳ πατρι *addunt* εν. — **W** *omittit*. — **H** : [εν].

---

distinct du Dieu suprême, il semble que Jo. insisterait davantage sur une pareille erreur (cf. *Introd.* p. 121 s.). Les hérétiques nient le Fils en rejetant l'incarnation du Verbe et par là même ils se séparent du Père. Une telle attitude à l'égard de Dieu et de son Fils le Christ résume bien, aux yeux de l'apôtre, l'iniquité de l'adversaire eschatologique attendu par les fidèles.

23) L'horizon paraît s'élargir. La pensée devient générale : quiconque, quelles que soient les nuances de son hérésie, nie le Fils n'a pas le Père. Nier le Fils, c'est rejeter la divinité de Jésus. N'avoir pas le Père, c'est n'être pas en communion avec lui. Quand on ne croit pas au Fils, on n'est pas uni à lui, ni non plus au Père. La seconde partie du verset fait antithèse à la première. Le fidèle (ὁ ὁμολογῶν) est opposé à l'hérétique (ὁ ἀρνούμενος); la foi à l'incrédulité. — ὁμολογεῖν est dit aussi de la foi au Christ dans Jo. ix, 22; xii, 42, (de même dans Mt. x, 32; Lc. xii, 8, mais avec une construction différente); on retrouve ὁμολογεῖν employé avec ἀρνεῖσθαι dans Jo. i, 20. Confesser le Christ, c'est avoir en lui la vraie foi, posséder de lui une connaissance spéculative véritable qui s'achève dans la pratique des commandements et de l'amour (ii, 3-6). Celui qui confesse le Fils de la sorte est en communion avec lui et par suite avec le Père.

La théologie de ce verset est tout à fait johannique. Personne ne vient au Père si ce n'est par le Fils (Jo. xiv, 6); le Fils révèle le Père (Jo. i, 18; xiv, 7); croire au Fils, c'est croire au Père (Jo. xii, 44); connaître le Fils, c'est connaître le Père (Jo. viii, 19). A l'inverse on n'honore pas le Père, si on n'honore pas le Fils et la haine à l'égard du Fils est aussi une haine à l'égard du Père (Jo. v, 23; xv, 23). Le Père et le Fils sont solidaires, car ils sont un (Jo. x, 30). C'est donc par le Fils que nous avons la vraie connaissance du Père. C'est aussi par lui que nous sommes faits enfants du Père (i, 1-2; iv, 9). Il est le Verbe source de lumière et de vie. Voilà pourquoi quand on nie le Fils on n'a pas le Père et quand on confesse le Fils on a le Père.

24) ὑμεῖς est un nominatif absolu; au début du verset la place est emphatique et marque une opposition avec les hérétiques. K L ajoutent οὖν après le pronom. — ἀπ' ἀρχῆς désigne le début de la vie chrétienne, comme dans ii, 7; iii, 11. — Ce que les fidèles ont entendu dès le commencement de leur instruction, c'est la vraie doctrine de la foi, notamment en ce qui concerne le Christ. Cette doctrine traditionnelle doit demeurer en eux, à l'encontre des nouveautés erronées. Dans la seconde partie du verset (ἐάν κτλ.) Jo.

qui nie le Père et le Fils. 23 Quiconque nie le Fils n'a pas non plus
le Père; celui qui confesse le Fils a aussi le Père. 24 Quant à vous,
que demeure en vous ce que vous avez entendu dès le commencement. Si en vous demeure ce que vous avez entendu dès le
commencement, vous aussi vous demeurerez dans le Fils et dans
le Père. 25 Et telle est la promesse qu'il nous a faite lui-même : la
vie éternelle. 26 Je vous ai écrit cela touchant ceux qui vous attirent
à l'erreur. 27 Et quant à vous, l'onction que vous avez reçue de lui

reprend le début de la phrase. Cette répétition est bien johannique; elle est une insistance. A B *vulg.* de WW. mettent ἀπ' ἀρχῆς 2° en relief en le plaçant devant ἠκούσατε 2°, contrairement à ℵ *vulg. Clem. syr.* qui le mettent après; cette dernière lecture est sans doute une harmonisation avec la première partie du verset. B *vulg.* omettent ἐν devant τῷ πατρί. La fidélité à l'enseignement traditionnel est la condition de la demeure dans le Fils et le Père, c'est-à-dire de la communion. Il y a plus qu'une équivalence entre demeurer dans l'enseignement et demeurer en Dieu, il y a un rapport de conséquence, car c'est par l'adhésion à l'enseignement qu'on entre en union avec Dieu.

25) La répétition ἐπαγγελία... ἐπηγγείλατο est tout à fait dans le goût sémitique. — Le pronom αὐτός désigne le Christ, Logos incarné, dont Jo. transmet le message (i, 1-3). — La leçon ὑμῖν de B après ἐπηγγείλατο est fautive; le Verbe a fait connaître son message aux apôtres et aux premiers disciples, non aux destinataires de l'épître (i, 5). Nous lisons donc ἡμῖν qui peut désigner ici Jo., ou bien Jo. conjointement à ceux qui ont vécu avec le Maître... — L'accusatif τὴν ζωήν a été mis à la place du nominatif par attraction avec ἥν... ἐπηγγείλατο. La vie éternelle est la vie à venir dans le ciel, la phase de la gloire, mais elle ne diffère pas par sa nature de la vie divine possédée ici-bas dans l'union avec Dieu et appelée parfois elle aussi éternelle (iii, 15; Jo. iii, 36). Le présent verset est accolé au précédent sans lien logique explicite. L'idée est que la fidélité à l'enseignement reçu, laquelle implique la communion, donne l'assurance de posséder la vie bienheureuse à venir promise par Jésus. Cette vie, achèvement dans la gloire de l'union commencée sur la terre, est présentée comme l'objet du message, car sa connaissance implique plus ou moins toute la révélation faite par le Verbe incarné.

26) Jo. a écrit ces choses (ταῦτα), c'est-à-dire ce qui précède (ỳ. 18-25), touchant les hérétiques antichrists. Le sens est : « Voilà ce que j'avais vous dire... ». Les hérétiques, quoique sortis de la communauté (ỳ. 19), demeurent dangereux. Ils égarent, en ce sens qu'ils cherchent à égarer, à faire des recrues (iii, 7); mais ils ne paraissent pas avoir du succès, car Jo. conserve aux destinataires de l'épître toute sa confiance (ỳ. 12-14; 20-21, 27). Cependant il croit devoir les mettre en garde.

27) Jo. reprend les idées des ỳ. 20-21; il connaît la persévérance des siens dans la vraie foi. — ὑμεῖς, nominatif absolu comme au ỳ. 24 a, et toujours en opposition avec les hérétiques, qui eux ne possèdent pas

χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς· ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ. [28] Καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ σχῶμεν παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ' αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.

le don de l'Esprit. — χρῖσμα, cf. ℣. 20. — ἀπ' αὐτοῦ correspond à ἀπὸ τοῦ ἁγίου du ℣. 20 et désigne le Christ, l'Oint par excellence qui donne l'onction. Plus loin les pronoms αὐτοῦ, αὐτῷ, se rapportent certainement au Christ et il n'y a pas de raison pour admettre un changement de sujet. Cette manière obscure d'écrire fait partie du style.

L'Esprit que les fidèles ont reçu demeure en eux; μένει au présent avec l'idée de durée. Le don n'est pas transitoire, à condition qu'on sache ne pas le perdre. Dans la *Vulg.* il faudrait *manet* au lieu de *maneat.* Puisque l'Esprit demeure dans les fidèles, ceux-ci n'ont pas besoin que quelqu'un autre les instruise. Selon un usage fréquent dans la *Koinè*, ἵνα n'est pas final, mais introduit la proposition subordonnée; même expression οὐ χρείαν ἔχειν ἵνα dans Jo. II, 25; XVI, 30; on ne la trouve pas ailleurs dans la Bible, sauf dans Tobie, V, 7 (manuscrit א), où elle est écrite sans la négation. On peut donc la considérer comme johannique. L'idée semble être générale : les fidèles savent à quoi s'en tenir; Jo. n'a pas à les enseigner, et eux-mêmes discernent l'erreur des hérétiques dont ils n'ont rien à recevoir.

La seconde partie du verset consiste en une longue phrase un peu lourde et compliquée. L'omission de ὡς dans B fait de ἀλλά... ψεῦδος et de καὶ καθώς... ἐν αὐτῷ deux phrases indépendantes. La première reprendrait sous forme d'explication positive ce qui vient d'être dit sous forme négative, tournure de style bien johannique. Mais ὡς est tout à fait soutenu par les manuscrits et les versions, et on s'explique bien son omission pour rendre le texte plus coulant. Nous conservons donc ὡς. Les deux propositions, ἀλλ' ὡς... πάντων et καὶ καθώς... ὑμᾶς se rapportent à μένετε ἐν αὐτῷ. — ἀλλά oppose ce qui suit à οὐ χρείαν ἔχετε κτλ. On peut se demander si μένετε est un impératif (*Windisch*) ou un indicatif (*Vrede, Brooke, Loisy*). L'indicatif semble plus probable; en effet, au ℣. 28 Jo. exhorte : καὶ νῦν... μένετε ἐν αὐτῷ. Il semble donc que Jo. constate d'abord un état et encourage ensuite à y demeurer. Une simple répétition serait moins satisfaisante. La demeure dans le Christ (ἐν αὐτῷ, comme au ℣. 28), est la conséquence de l'enseignement donné par l'onction d'une manière toujours présente et actuelle (διδάσκει). Cet enseignement concerne toutes choses, où il faut entendre surtout la divinité de Jésus (℣. 22). Dans une petite phrase incidente, à parallélisme synonymique, Jo. insiste sur le témoignage véridique de l'onction, par opposition à l'erreur des hérétiques. Puis il revient à l'enseignement de l'onction, mais le considère dans le passé (ἐδίδαξεν); l'onction qui instruit présentement les fidèles, les a instruits aussi dans le passé, c'est-à-dire depuis leur conversion, ἀπ' ἀρχῆς (℣. 24). En d'autres termes, les fidèles demeurent dans le Christ parce que l'Esprit les a toujours instruits et qu'ils l'ont toujours écouté.

demeure en vous et vous n'avez pas besoin que quelqu'un vous instruise; mais selon que son onction vous instruit en toutes choses, et elle est véridique et elle n'est pas mensonge, et selon qu'elle vous a instruits, vous demeurez en lui. [28] Et maintenant, [mes] petits enfants, demeurez en lui afin que, lorsqu'il se manifestera, nous ayons assurance et ne soyons pas confondus par lui lors de sa parousie.

La pensée de Jo. sur le rôle de l'Esprit dans l'instruction de la communauté est bien celle du catholicisme (contre *Büchsel*). Il ne s'agit pas d'une inspiration qui suffit et supplée à tout, mais d'un enseignement intérieur de l'Esprit qui fait adhérer à la catéchèse traditionnelle (℣. 24), au message que Jo. transmet, comme les autres apôtres, après l'avoir reçu du Verbe (I, 1-3, 5). La doctrine exprimée dans l'épître sur l'Esprit maître de vérité est celle du IVe évangile (℣. 20); or cet évangile si spirituel est aussi celui qui contient un des textes les plus forts sur la primauté de Pierre (XXI, 15-17), comme l'a bien montré le P. Lagrange dans son commentaire (p. CLXXXIV-CLXXXV, 528 ss.).

S. Augustin remarque : « *Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est. Nolite putare quemquam aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostrae : si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster.* » Et il conclut : « *Adeo, fratres, vultis nosse? Numquid non sermonem istum omnes audistis? Quam multi hinc indocti exituri sunt* »? (*In I Jo. Tract.* III, 13).

28) Arrivé au terme de son développement, Jo. nomme de nouveau ses petits enfants; on dirait qu'il prend un ton plus affectueux pour le rendre plus persuasif. L'exhortation est pressante. Les mots « et maintenant » peuvent être une conclusion logique de ce qui précède, ou un rappel des circonstances de temps qui rendent les paroles plus urgentes. Dans ce dernier cas, Jo. ferait allusion à la parousie qui va être nommée. Demeurer dans le Christ, tel est le mot d'ordre. Les disciples savent les conditions de cette union mystique (℣. 24). Le motif invoqué pour faire observer le mot d'ordre et engager les fidèles à persévérer est qu'il faut être prêt pour la parousie. — La proposition conditionnelle exprimée par ἐάν équivaut à une proposition temporelle, selon un usage que l'on rencontre dans les LXX (Tobie, IV, 3; Amos, VII, 2; cf. ABEL, *Gram.* p. 296); ainsi a bien compris la *Vulg. : cum apparuerit.* — φανερωθῇ, dit précédemment à l'aor. de l'incarnation (I, 2; cf. III, 5), désigne ici le second avènement comme dans Col. III, 4; I Pet. V, 4. — Jo. parle de nouveau en son nom et en celui des fidèles (cf. I, 6). — παρρησία qui signifie chez les classiques et dans plusieurs textes du N. T. (Mc. VIII, 32; Act. II, 29; IV, 29; etc.) « liberté, franchise », surtout dans les paroles, prend au sens dérivé l'acception de « confiance, assurance » (Éph. III, 12), c'est le cas ici et plus loin III, 21; IV, 17; V, 14. Le beau texte de la Sagesse exprime une pensée analogue : τότε στήσεται ἐν παρρησίᾳ πολλῇ ὁ δίκαιος (V, 1). — Le verbe αἰσχύνειν, « enlaidir, déshonorer »,

[29] Ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν, γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιο-

29. **TWSVM** *ante* πας *addunt* και. — **H** *omittit*.

---

signifie souvent au passif « avoir honte », d'où l'acception « être confondu ». En ce sens il est opposé à παρρησία comme ici dans Prov. XIII, 5; Phil. I, 20. Quand on demeure dans le Christ, on a une heureuse assurance, on ne craint pas d'être confondu par lui quand il apparaîtra. Conception confiante et filiale du jugement. C'est le Christ qui sera juge (ἀπ' αὐτοῦ, cf. Jo. V, 27); il dira la sentence, car le jugement est déjà fait (Jo. III, 18), selon que l'on possède ou que l'on ne possède pas la communion. — παρουσία, cf. *Com. de Jac.*, p. 120. Le développement, qui débute par la pensée de la dernière heure (ỳ. 18), s'achève sur celle de la parousie, il y a une *inclusio* dans les idées.

DEUXIÈME PARTIE : LA FILIATION DIVINE (II, 29 — V, 13).

Jo. a entretenu ses correspondants de la communion avec Dieu et de ses conditions (I, 5 — II, 28). Ici, dans la seconde partie de l'épitre, il continue d'envisager l'union avec Dieu, mais il la considère sous l'aspect de la filiation; il pousse la pensée plus loin et les images de la naissance (II, 29; IV, 7), de la semence (III, 9), lui servent à exprimer la participation des fidèles à la vie de Dieu.

Jo. contemple l'idée de filiation et note divers points de vue, sans s'astreindre à un ordre logique ni sans craindre de reprendre, pour leur donner de nouveaux développements, les idées déjà exprimées dans la première partie touchant la charité et l'erreur christologique. Nous sommes enfants de Dieu et cette filiation est la preuve de l'amour du Père à notre égard (II, 29 — III, 2); les enfants de Dieu doivent être saints (III, 3 — 10), pratiquer la charité fraternelle (ỳ. 11-24), se garder de l'erreur (ỳ. IV, 1-6). Jean revient encore au thème de la charité (ỳ. 7 — 21) et achève son développement par des considérations sur la foi au Christ cause de notre filiation (V, 1-12).

LA FILIATION DIVINE ET L'AMOUR DU PÈRE (II, 29 — III, 2).

Celui qui pratique la justice est né de Dieu (II, 29). Le fait de notre filiation, conséquence de notre naissance surnaturelle, montre quel amour le Père a pour nous (III, 1); il n'aura son épanouissement total qu'à partir de la parousie (ỳ. 2).

29) Le silence que garde Jo. sur le sujet de δίκαιός ἐστίν, ou de ἐξ αὐτοῦ, rend la transition insensible entre les deux développements; le texte demeure obscur. Au ỳ. 28 le Christ était le sujet des pronoms, la mention de « sa parousie » suffit à enlever toute hésitation à cet égard. Comme Jo. ne désigne nommément personne autre, on pourrait croire qu'il fait encore du Christ le

[29] Puisque vous savez qu'il est juste, vous connaissez aussi que

sujet de δίκαιός ἐστίν. Mais dans l'expression ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται le pronom αὐτοῦ désigne selon toute vraisemblance Dieu le Père, car Jo. dit toujours « naître de Dieu » et jamais « naître du Christ » (III, 9; IV, 7; V, 1, 4, 18; Jo. I, 13). On est enfant de Dieu et non pas enfant du Christ (τέκνα θεοῦ, III, 1). D'ailleurs au verset suivant, quand Jo. considère la grandeur de notre filiation, il nomme le Père. Nous entendons donc ἐξ αὐτοῦ de Dieu. D'autre part il serait étrange d'interpréter ἐξ αὐτοῦ de Dieu et δίκαιός ἐστίν du Christ. Un changement de sujets est plus admissible entre deux phrases qui se succèdent (ỳ. 28 et 29) que dans le cours de la même phrase. Nous entendons donc encore δικαιός de Dieu (avec *Camerlynck, Vrede, Loisy, Büchsel*. — *Brooke* hésite en faveur du Christ, *Windisch* en faveur de Dieu). Jean passe sans transition du Fils au Père, soit à cause de leur identité de nature, soit qu'il ne se soucie pas de mettre une clarté logique dans les idées qu'il contemple.

L'idée de justice sert de lien entre le présent verset et la péricope précédente. Ce sont ceux qui pratiquent la justice qui seront en assurance au jour de la parousie, ce sont ceux-là aussi qui sont nés de Dieu.

La condition ἐάν exprime non un doute touchant la connaissance que les fidèles pourraient avoir de Dieu, mais une corrélation entre εἰδῆτε et γινώσκετε : « Si vous savez.... vous connaissez », c'est-à-dire : « Puisque vous savez..., vous connaissez » (ABEL, *Gram.*, p. 287). — δίκαιος correspond à l'hébreu צַדִּיק et est ici synonyme de ἅγιος (cf. : πάτερ ἅγιε, πάτερ δίκαιε, Jo. XVII, 11, 25); Dieu est la justice, la sainteté. — γινώσκετε est vraisemblablement un indicatif, contrairement à *Vulg.* qui traduit par un impératif. Jean n'a pas à apprendre aux fidèles la naissance surnaturelle de ceux qui pratiquent la justice, il marque un rapport entre le justice de Dieu et celle de ses enfants. — δικαιοσύνην a la même acception de sainteté que δίκαιος, elle équivaut à צְדָקָה (cf. Job, XXVII, 6; Mt. V, 10, 20; Rom. VI, 13; etc.). En vertu du principe que Dieu est juste, les fidéles connaissent que quiconque (πᾶς) pratique la justice, c'est-à-dire réalise dans sa vie la loi morale, est né de Dieu; ce qui revient à dire : parce que Dieu est juste, ce sont ceux qui pratiquent la justice qui sont nés de lui. Le critère de la filiation divine est la ressemblance avec Dieu. Dans le Sermon sur la Montagne, Jésus nous demande d'être parfaits comme le Père céleste (Mt. V, 44-48). Il s'agit d'imiter Dieu. Jean donne la raison transcendante de cette recommandation : quand on est né de Dieu on participe à sa nature, on doit donc lui ressembler. La sainteté signe des enfants de Dieu s'oppose au laxisme des hérétiques. B K L omettent καί devant πᾶς; on peut hésiter sur cette leçon.

L'image de la naissance appliquée au don de la vie divine revient plusieurs fois dans I Jo. (III, 9; IV, 7: V, 1, 4, 18); elle rappelle l'entretien de N. S. avec Nicodème (Jo. III, 3-8). Jean ne dit pas dans l'épitre quand a lieu cette naissance, mais étant donnée la parenté de l'épitre avec le IV[e] évangile, il est tout indiqué de voir ici une allusion au baptême : les fidèles naissent à la vie surnaturelle quand ils reçoivent l'onction (II, 20). L'image de la naissance n'est pas propre à Jo., on la retrouve antérieurement aux écrits jo-

σύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται. III, [1] Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν. διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. [2] Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα

hanniques dans I Pet. I. 3; Jac. I, 18. Elle faisait partie de la catéchèse, mais n'était pas seulement appliquée au baptême; dans Jac., elle est employée à propos de la révélation chrétienne : Dieu nous a engendrés par la parole de vérité (I, 18). Paul dit d'une manière analogue qu'il a engendré (ἐγέννησα) les Corinthiens au Christ par l'évangile (I Cor. IV, 15). Sur l'origine de l'idée néo-testamentaire de naissance nouvelle, cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean,* p. 83-86; *L'hermétisme*, R. B., 1926, p. 252-262; *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Éleusis,* R. B., 1929, p. 63-81; 201-214.

Philon, se référant à Deut. XIV, 1, dit que ce sont ceux qui font le bien qui sont appelés enfants de Dieu : οἱ τὸ ἀρεστὸν τῇ φύσει δρῶντες καὶ τὸ καλὸν υἱοί εἰσιν τοῦ θεοῦ (*De spec. leg.* I, 318; M. II, 260, cité par *Windisch*); cependant l'homme n'est pas digne de ce titre glorieux, il est l'enfant de l'image de Dieu, du logos très saint : καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου (*De conf. ling.*, 147; M. I, 427). Le philosophe a-t-il vu que cette indignité de l'homme ne fait que rendre plus grand l'amour de Dieu?

III, 1) Jo. est saisi par la pensée de cet amour. — ποταπός est une forme hellénistique pour ποδαπός; on la retrouve chez Lc. I, 29; en grec puriste, d'après Phrynicus, il faudrait ποῖος (LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc,* p. CXXV); avec ἴδετε l'expression marque l'admiration, comme dans Mc. XIII, 1 : ἴδε ποταποὶ λίθοι. — Le parfait δέδωκεν est plus expressif que l'aoriste : le Père a témoigné son amour dans le passé, au moment de la naissance à la vie surnaturelle, et son amour demeure dans le présent. La leçon ὑμῖν de B au lieu de ἡμῖν a sans doute été suggérée par ἴδετε, elle s'accorde mal avec les deux verbes qui suivent. La mention du Père convient bien ici avec τέκνα; mais alors que Jo. abuse ailleurs des pronoms (II, 3-6; II, 28), il dit ici : τέκνα θεοῦ, et non τέκνα αὐτοῦ qui serait dans le contexte une expression très claire; il s'agit d'une formule habituelle. — ἵνα équivaut à ὅτι comme dans I, 27; IV, 21.

Israël et les Israélites étaient les enfants de Dieu (LAGRANGE, *La paternité divine dans l'Ancien Testament,* R. B., 1908, p. 481-499; *Le Judaïsme,* p. 459-463). Aqiba avait coutume de dire : « *Bénis soient les Israélites qui sont appelés enfants de Dieu. Un plus grand amour [qu'à Adam] leur a été montré, car ils sont appelés enfants de Dieu selon ce qui est écrit : vous êtes les enfants du Seigneur votre Dieu* » (Deut. XIV, 1) (*Pirqê Aboth,* III, 22). Aqiba admire l'amour de Dieu, mais le restreint à sa propre nation. Chez les Assyro-babyloniens on aimait donner aux divinités les noms de « père », de « mère », et à s'intituler leur fils (DHORME, *La religion assyro-babylonienne,* p. 196-202). C'était une métaphore qui vient peut-être d'un totémisme primitif. Dans le christianisme, il y a plus qu'une image : le nom d'enfant de Dieu a une signification mystique incomparable, car la filiation est une réalité.

quiconque pratique la justice est engendré de lui. III, [1] Voyez quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés enfants de Dieu; et nous le sommes. Voilà pourquoi le monde ne nous connaît pas, parce qu'il ne l'a pas connu. [2] Bien aimés, maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore

καὶ ἐσμέν fait un magnifique crescendo dans l'expression de la pensée : nous ne sommes pas seulement appelés enfants, comme si nous étions adoptés d'une manière extrinsèque, nous sommes des enfants véritables. Notre naissance nouvelle nous confère le nom et, d'une certaine façon, la nature d'enfants de Dieu. On lit équivalemment dans II Pet. I. 4 : γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως. Voilà comment et jusqu'où le Père nous a aimés. Jean veut communiquer l'admiration dont son âme est remplie.

διὰ τοῦτο se rapporte à ὅτι, comme dans Jo. V, 16, 18; XII, 39; c'est parce que le monde n'a pas connu Dieu qu'il ne connaît pas les enfants de Dieu. Le monde est entendu au sens péjoratif de II, 15-17; s'il n'a pas connu Dieu, c'est parce que, païen, il adore de fausses divinités et parce que, juif, il a rejeté le Christ qui révèle le Père (II, 23). En butte à une ignorance qui s'accompagne de haine (III, 13), les fidèles doivent être heureux, car ils sont les enfants du Père.

2) Jo. interpelle les fidèles, ἀγαπητοί, on dirait qu'il veut attirer leur attention. — νῦν au début de la phrase est emphatique. Nous sommes enfants de Dieu dès maintenant, malgré le caractère humble ou difficile de la vie présente. Cette dignité, que nous possédons réellement, est ignorée du monde et imparfaitement connue de nous, car elle n'a pas encore produit tous ses effets; ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. — οἴδαμεν concerne une connaissance de foi, une certitude dans l'espérance. — ἐάν marque la corrélation entre φανερωθῇ et ἐσόμεθα, et équivaut à « quand, lorsque » (cf. II, 28). Le sujet de φανερωθῇ est selon toute vraisemblance τί ἐσόμεθα sous-entendu, car ἐὰν φανερωθῇ correspond à οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. Les pronoms αὐτῷ, αὐτόν, qui suivent se rapportent alors au Père. On demeure dans le thème de la filiation. Quelques auteurs indiquent le Christ comme sujet possible (*Windisch*) ou certain (*Bonsirven*) de φανερωθῇ, à cause de II, 28 où ἐὰν φανερωθῇ est dit de lui. C'était déjà l'exégèse de saint Augustin. Les pronoms αὐτῷ, αὐτόν, devraient alors s'entendre du Christ glorieux. Mais n'est-ce pas rendre la phrase obscure? L'expression se comprend bien de Dieu, mais non du Christ déjà révélé. Dans le ciel les enfants de Dieu apparaîtront ce qu'ils sont. Leur participation à la vie divine aura alors son plein effet.

C'est parce que les fidèles verront Dieu tel qu'il est qu'ils lui seront semblables. La vue de Dieu peut être considérée comme cause de ressemblance. En fait la vision ne change pas la nature de l'union du fidèle avec Dieu, mais elle en change le mode. La vision implique une union consciente, donc plus parfaite, et comme c'est à ce moment que la filiation produit ses effets glorieux, on peut considérer la vision comme cause de ces effets. Mais la vision peut être envisagée comme condition. Dans la vie terrestre les hommes

αὐτὸν καθώς ἐστιν. 3 καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτον
καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν. 4 Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ,

ne peuvent voir Dieu (IV, 12; Jo. I, 18; VI, 46; I Tim. VI, 16), c'est seulement dans le monde à venir que les justes le voient face à face, selon l'expression de saint Paul (I Cor. XIII, 12). Dès lors, puisque la vue de Dieu est réservée à l'au delà (cf. Mt. V, 8), Jo. peut vouloir dire : la filiation aura son plein effet seulement dans le monde à venir, quand les fidèles verront Dieu. Il ajoute « tel qu'il est », sans doute pour bien distinguer cette vision véritable des apparitions de l'A. T. qui ne sont que des visions sensibles en images et non une vue de Dieu. La transcendance de Dieu le soustrait à tout regard de chair (cf. IV, 12).

L'idée de la ressemblance des élus avec Dieu se retrouve dans le midrasch *Pesiqtha Rabbathi* (11, 46[b]) : « *En ce monde les Israélites sont attachés à Dieu, comme il est écrit : « vous êtes attachés à Iahvé votre Dieu* » (Deut. IV, 4); *mais dans l'avenir ils lui seront semblables. Comme Dieu est un feu dévorant, selon ce qui est écrit : « car Iahvé votre Dieu est un feu dévorant* » (Deut. IV, 24), *ainsi eux aussi seront un feu dévorant, selon ce qui est écrit : « la lumière d'Israël sera un feu dévorant et son saint une flamme* » (Is. X, 17) (STRACK-BILL., III, 777). La pensée est meilleure que l'argumentation! Le Rabbinisme a enseigné aussi la vision de Dieu par les justes STRACK-BIL. I, 206-215); le midrasch sur le Ps. CXLIX (270[a]) dit que dans le monde à venir les Israélites verront Dieu, ils se réjouiront avec lui et lui avec eux. De nombreux maîtres n'admettaient pas à la vision tous les élus, mais seulement parmi eux une élite (cf. LAGRANGE, *Le Judaïsme*, p. 359 s.). La doctrine de la vision de Dieu a son origine dans l'A. T. Primitivement on croyait voir Dieu facilement, puis l'expression « voir la face de Dieu » devint une métaphore exprimant les idées de culte et de service (cf. Ps. XI, 7; XVII, 15; XLII, 1-5). Voir la face du roi était le privilège des grands serviteurs (II Sam. XIV, 24, 28, 32; Esther, I, 14), d'où en assyro-babylonien et en hébreu la synonymie entre « voir la face » et « servir » (R. B., 1921, p. 379 s.). Quand les Juifs connurent la vie auprès de Dieu, l'expression « voir la face de Dieu » reprit un sens réaliste.

Plusieurs rationalistes, notamment Bousset (*Kurios Christos*, 1913, p. 196 ss.), cherchent dans la mystique païenne et les religions de mystères l'origine des idées de vision de Dieu, de ressemblance avec Dieu. A certain degré de l'initiation le myste voyait le dieu, devenait son parent, était déifié. Il suffit de considérer de près cette mystique pour que son prestige s'évanouisse. A Éleusis le myste, après avoir traversé un couloir obscur, parvenait à la lumière; il voyait alors le dieu. On lui montrait les *hiera*, ce qui n'a rien de divin; Tertullien nomme explicitement le phallos (*Adv. Valentinianos*, I). L'initié ne va pas dans l'Olympe avec les dieux, mais dans l'Hadès; la parenté avec le dieu n'était qu'une métaphore, sans réalité nouvelle (cf. LAGRANGE, *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, R. B., 1929, p. 63-81; 201-214).

été manifesté. Nous savons que lorsque [cela] sera manifesté nous
lui serons semblables, parce que nous le verrons comme il est.
3 Et quiconque a une telle espérance en lui se purifie, comme lui
est pur. 4 Quiconque commet le péché commet aussi une viola-

LA SAINTETÉ DES ENFANTS DE DIEU (III, 3-10).

Jo. ne demeure pas dans une considération spéculative sur la ressemblance avec Dieu et la vision de Dieu; il passe aussitôt à une conclusion morale. A l'enfant de Dieu qui se purifie pour ressembler à Jésus (ỹ. 3), sont opposés les pécheurs, imitateurs du diable (ỹ. 4-10).

3) L'espérance certaine de la vision béatifique est un motif puissant de sanctification. — ταύτην exprime l'admiration; ἐπ' αὐτῷ se rapporte à Dieu, conformément à l'exégèse adoptée au ỹ. précédent pour les pronoms αὐτῷ et αὐτόν. Le fidèle vit dans l'espérance (Rom. VIII, 24, 25). — ἁγνίζειν, « purifier », n'a pas seulement un sens rituel (Act. XXI, 24, 26; XXIV, 18; cf. Ex. XIX, 10), ou cultuel (Jo. XI, 55), mais aussi moral (Jac. IV, 8; I Pet. I, 22) qui convient seul ici. — ἐκεῖνος désigne le Christ comme dans II, 6. — ἁγνός, usité très rarement dans les LXX, a chez les auteurs grecs une acception de pureté, de perfection plus élevée que ἅγιος (TRENCH, *Synonyms*, p. 331-334). Le fidèle, qui a la magnifique espérance de voir Dieu et de lui être semblable, enlève de son âme toute trace de mal; ce sont, en effet, les cœurs purs qui verront Dieu (Mt. V, 8; Hébr. XII, 14). Ce fidèle prend modèle sur l'éminente pureté du Christ, afin d'être le plus possible semblable à lui. Jean n'exhorte pas directement; il constate une attitude afin d'en condamner une autre.

4) L'hérétique est opposé au fidèle. — ἀνομία désigne étymologiquement toute action faite à l'encontre d'une loi, d'où le sens dérivé et fréquent d'iniquité (cf. TRENCH, *Synonyms*, p. 240-244); le contexte invite ici à garder le sens étymologique; Calmes et Loisy traduisent bien par « illégalité ». Celui qui commet le péché, commet une violation de la loi; et en guise d'insistance Jo. répète que le péché est une violation de la loi. Il s'agit de la loi morale sans autre spécification de la loi qui est l'expression de la volonté de Dieu. Plutarque dit d'une manière analogue : τὸ δ'ἁμάρτημα νόμου ἀπαγόρευμα... τὸ ἀδικεῖν ἐστι παρανόμημα (*Morale*, 1037[c], 1041[d]). Les hérétiques pensaient sans doute que le péché était indifférent; s'ils se disaient sans péché (I, 8), ce n'est pas qu'ils n'en commissent point, mais en ce sens que le péché ne les atteignait pas; ils devaient ne pas se croire astreints à la loi morale, comme certains gnostiques dont nous parle saint Irénée (*Adv. Haer.*, I, VI, 2; cf. *Introd.* p. 122). Cela s'accorderait bien avec leur mépris des commandements (II, 3-6). Le péché est une violation de la loi de Dieu; Jo. affirme que les hérétiques sont en état de révolte contre Dieu. Quelquefois ἀνομία et ἁμαρτία sont employés comme synonymes (Rom. IV, 7, d'après Ps. XXXI, [héb. XXXII] 1; Hébr. X, 17, d'après Jér. XXXVIII [hébr., XXXI], 34).

καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. 5 καὶ οἴδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. 6 πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει. πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. 7 Τεκνία, μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν· 8 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα

5. S *post* αμαρτιας *addit solus* [ημων].

---

5) La pensée se continue. Les hérétiques sont en opposition avec le Christ et son œuvre. — οἴδατε est un appel à la science des fidèles, on dirait qu'ils sont pris à témoins. — ἐκεῖνος se rapporte encore au Christ (ii, 6; iii, 3); ἐφανερώθη désigne l'incarnation (i, 2). Le Fils de Dieu s'est manifesté dans le monde pour enlever le péché; même emploi de αἴρειν dans Jo. i, 29. Précédemment Jo. a envisagé l'incarnation sous l'aspect du don de la vie (i, 1-3); ici il la considère à un point de vue négatif : la destruction du péché. Les deux aspects se complètent. Il n'est pas dit que le Christ prend sur lui le péché; les mots qui suivent indiquent la sainteté du Christ; le sens est donc que le Christ fait disparaître le péché parce qu'il est saint. ℵ C K L contrairement à A B P ajoutent ἡμῶν après ἁμαρτίας.

6) Jo. tire la conséquence du ỳ. précédent; l'union mystique est envisagée dans la phase de la vie présente. Il y a incompatibilité entre le péché et la communion avec le Christ. « Quiconque demeure en lui ne pèche pas ». Jean parle d'une manière absolue; de même *infra*, ỳ. 9 et v, 18. Cependant il a déclaré que se dire sans péché était une erreur et même un démenti donné à Dieu (ii, 8, 10), et il a laissé entendre que le fidèle peut encore pécher (ii, 1; v, 16). Dès lors l'impeccabilité ne peut être que relative. Dans les péricopes i, 8 — ii, 2 et iii, 3-9 Jo. développe successivement deux idées sans se soucier d'accorder entre elles les expressions qu'il emploie, d'où l'apparence de contradiction. Le même cas se rencontre plusieurs fois chez saint Paul et dans les évangiles; on peut le considérer comme une marque d'esprit sémitique. Jean établit d'abord contre les hérétiques l'universalité du péché, car ils se disaient sans péché (i, 8-10); puis, toujours contre eux, il établit la sainteté que doivent avoir les enfants de Dieu. Déjà dans le développement sur l'universalité du péché, il exhorte à ne pas commettre de faute (ii, 1). Tout cela revient à dire que la sainteté est l'état normal du chrétien, encore que le chrétien ne soit pas sans péché. C'est de l'état normal dont Jo. traite ici, sans s'occuper d'une défaillance toujours possible. Celui qui demeure dans le Christ ne pèche pas; il ne commet pas les fautes que les hérétiques se permettent. On ne peut pas être dans le péché et avec le Christ.

πᾶς ὁ ἁμαρτάνων s'oppose à πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων. — ἑώρακεν se rapporte à la vision spirituelle de la foi et non à la vision physique que l'auteur revendique comme témoin dans le prologue (i, 1-3); ἔγνωκεν désigne la compréhension de ce qui est vu par la foi. Celui qui pèche n'a pas vu ni compris le Christ, c'est-à-dire sa sainteté (ỳ. 3), sa mort sur la croix (cf. i, 7; ii, 2). L'intelligence qu'on a de lui se manifeste par la conduite de la vie.

tion de la loi et le péché est une violation de la loi. 5 Et vous savez que lui s'est manifesté afin d'ôter les péchés et le péché n'est point en lui. 6 Quiconque demeure en lui ne pèche pas. Quiconque pèche ne l'a pas vu et ne l'a pas connu. 7 Petits enfants, que personne ne vous égare. Celui qui pratique la justice est juste, comme lui est juste. 8 Celui qui fait le péché est du diable, parce que dès le commencement le diable pèche. Si le fils de Dieu s'est manifesté,

7) Ceux qui pourraient séduire sont les mêmes que dans ii, 26, les antichrists. Ici encore Jo. exhorte, mais n'est pas inquiet touchant l'état de la communauté (cf. ii, 13-14). Il veut dire : il n'y a pas à se laisser égarer par des raisonnements subtils, un critère d'expérience permet de reconnaître quel est le véritable juste; juste et justice étant toujours entendus au sens de sainteté (ii, 29). C'est au genre de vie que l'on reconnaît l'état de l'âme. L'argument est de bon sens. Xénophon écrivait lui aussi : οἵ γε τὰ δίκαια ποιοῦντες δίκαιοί εἰσι (*Mémorables*, IV, vi, 6; cité par *Windisch*). Le juste est celui qui réalise la justice, c'est-à-dire celui qui accomplit la loi morale. Celui-la est semblable au Christ et est né de Dieu, comme Jo. l'a déjà dit (ii, 29). Nous lisons τεκνία avec ℵ B K L plutôt que παιδία avec A C P.

8) Antithèse à 7b. Celui qui commet le péché est opposé à celui qui pratique la justice. — ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν rappelle πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν du ỳ. 4. — Alors que le juste est né de Dieu, le pécheur est du diable; sur l'origine et le sens du mot διάβολος cf. *Com. de Jac.*, p. 104 s. — Jo. ne dit pas que le pécheur est né du diable, bien que plus loin il parle des enfants du diable (ỳ. 10); la communication du péché faite par le diable à l'humanité n'est pas une génération, comme le don de la vie. On est du diable en participant à sa malice. Augustin : « *diabolus... neminem genuit, sed quicumque fuerit imitatus diabolum, quasi de illo natus, fit filius diaboli, imitando non proprie nascendo* » (*In I Jo. Tract.* iv, 10). Le pécheur est du diable, car le diable pèche depuis le commencement, ἀπ' ἀρχῆς. Il ne s'agit pas ici du premier péché de Satan, mais de son rôle dans l'histoire religieuse de l'humanité; depuis le commencement du monde le diable pèche, et si le pécheur est du diable, c'est que depuis le commencement du monde le diable fait pécher. Jean ne pense pas seulement au meurtre de Caïn (ỳ. 12), mais aussi et surtout à la chute d'Adam et d'Ève, car le serpent n'était que le truchement du démon (Sagesse, ii, 24). Dans la suite des temps le diable a continué son œuvre de mal, il a étendu son empire et est devenu le prince de ce monde (Jo. xii, 31; cf. Mt. iv, 8, 9). Dans le IVe évangile le diable est appelé « homicide depuis le commencement » ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς (viii, 44), toujours par allusion à la chute originelle. Satan a fait le mal de l'humanité. Alors que saint Paul parle de la causalité du premier

τοῦ διαβόλου. 9 Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. 10 ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

homme : « par un seul homme le péché est entré dans le monde » (Rom. V, 12), Jo. montre le diable dans la coulisse. Les deux idées se complètent.

L'incarnation du Fils de Dieu, qui a pour effet d'enlever le péché (ỳ. 5), ruine du même coup l'œuvre du diable. — εἰς τοῦτο se rapporte à ἵνα λύσῃ, et ἐφανερώθη... ἵνα λύσῃ rappelle ἐφανερώθη ἵνα... ἄρῃ du ỳ. 5, de même τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου correspond à τὰς ἁμαρτίας (ỳ. 3). Le Fils de Dieu est venu pour détruire le péché qui est l'œuvre du démon. Jean ne paraît pas envisager l'incarnation sans le péché. La sainteté du Christ (ỳ. 3), son sacrifice (I, 7; II, 2) sont les antidotes du mal. Jésus ne livre pas un combat au diable, mais il établit le règne de Dieu et par le fait même ruine l'œuvre du démon (Mc. I, 24; V, 7). Il n'y a donc pas à parler d'un mythe spiritualisé : celui d'un dieu nouveau qui lutte contre les puissances mauvaises du monde (contre *Windisch*). Dans les évangiles Jésus ne lutte jamais contre Satan, il commande. Il est vrai, Paul parle d'un triomphe du Christ sur les puissances hostiles (Col. II, 15), mais le triomphe est remporté dans la mort sur la croix! Le dragon de l'Apocalypse rappelle bien quelque monstre antique, mais la ressemblance n'est que dans l'imagerie; d'ailleurs c'est Michel et non le Fils de Dieu qui combat contre lui (XII, 7-10; cf. XX, 2). Le mythe suppose un certain dualisme étranger à la pensée juive et chrétienne.

9) Par opposition au pécheur qui est du diable, Jo. reporte sa pensée vers l'enfant de Dieu qui ne pèche pas. Il revient à l'idée de l'impeccabilité du ỳ. 6 et l'accentue davantage. La naissance surnaturelle est nommée à la place de la demeure dans le Christ; l'une et l'autre sont des expressions équivalentes de la participation à la vie divine. L'apôtre affirme la réalité de notre filiation en termes saisissants, il ne recule pas devant l'emploi métaphorique de σπέρμα. La semence de Dieu est le principe de la vie divine, le germe divin qui nous fait enfants de Dieu. Plusieurs auteurs ont entendu de la parole de Dieu cette semence qui nous fait naître à la vie surnaturelle (*Augustin, Bède, B. Weiss*), car Dieu engendre par sa parole (Jac. I, 18; I Pet. I, 23). Mais il est plus conforme à la théologie johannique d'entendre la semence au sens de l'Esprit Saint (cf. III, 24; IV, 13), car c'est de l'Esprit Saint que l'on naît : ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος (Jo. III, 5-8), (avec *Brooke, Loisy, Büchsel*). L'Esprit qui est χρῖσμα et donne la science (II, 20), est aussi σπέρμα et donne la vie. Quiconque est né de Dieu ne pèche pas, car l'Esprit Saint demeure en lui. L'Esprit Saint est l'antidote du péché à un double point de vue : il fait vivre de la vie de Dieu et il instruit. Il y a, en effet, dans le péché une méconnaissance du Christ (ỳ. 6).

καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν : Jo. formule plus énergiquement l'idée de l'impeccabilité. L'enfant de Dieu ne peut pas pécher, parce que né de Dieu et

c'est afin de détruire les œuvres du diable. 9 Quiconque est engendré de Dieu ne fait pas de péché, car sa semence demeure en lui. Et il ne peut pas pécher parce qu'il est engendré de Dieu. 10 En ceci sont manifestés les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque ne fait pas ce qui est juste n'est pas de Dieu, ni [aussi] celui qui n'aime pas son frère.

demeurant en lui; en effet, celui qui pèche est du diable (ỳ. 8). L'impeccabilité est encore relative (cf. ỳ. 6). Jean montre aux fidèles l'idéal à poursuivre; s'il parle d'une manière si absolue, c'est peut-être parce qu'il retourne en faveur des fidèles et contre les faux docteurs la prétention de ceux-ci d'être sans péché (I, 8-10). Saint Ignace d'Antioche s'exprime de la même façon : οἱ σαρκικοὶ τὰ πνευματικὰ πράσσειν οὐ δύνανται, οὐδὲ οἱ πνευματικοὶ τὰ σαρκικά (*Éph.* VIII, 2). On pourrait penser aussi à une tournure de style; on retrouve dans la philosophie stoïcienne des formules absolues analogues; SÉNÈQUE : *sapiens recidere non potest, nec incidere quidem amplius* (*Ep.* LXXII, 7); *more eo perductus* (*erat*), *ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset* (*Ep.* CXX, 11); *vir bonus non potest non facere quod facit* (*De beneficiis,* VI, 21; cf. WETSTEIN); PLUTARQUE, dans un sens contraire : τῷ μὴ δυναμένῳ κατορθοῦν ἀδύνατόν ἐστι μὴ ἁμαρτάνειν (*Morale,* p. 1037d, cité par *Windisch*). Le Concile de Trente a condamné la doctrine selon laquelle l'homme une fois justifié ne peut plus pécher (Sess. VI, canon 23; DENZ., 833).

10) Quelques auteurs (*Belser, Camerlynck*) rapportent ἐν τούτῳ à ce qui précède : en ce qui vient d'être dit les enfants de Dieu et les enfants du diable sont manifestés; les premiers ne commettent pas le péché (ỳ. 9) et les seconds le commettent (ỳ. 8). Dans ce cas, la suite du verset se rattache à la péricope III, 11-24. Il est plus conforme au style johannique de faire rapporter ἐν τούτῳ à ce qui suit (II, 3, 5b; III, 16, 24; IV, 2, 9, 10, 13, 17; V, 2; Jo., IV, 37; IX, 30; XIII, 35; XV, 8; deux exceptions : III, 19 et Jo. XVI, 30) (avec *Calmes, Loisy, Büchsel*). La pensée est alors incomplètement exprimée, mais le sens demeure clair : celui qui ne pratique pas la justice et n'aime pas son frère n'est pas de Dieu, et, sous-entendu, celui qui pratique la justice et aime son frère est de Dieu. La réalisation de la justice, c'est-à-dire de la sainteté, est le critère qui permet de distinguer immédiatement les enfants de Dieu et les enfants du diable. — Sur δικαιοσύνην, cf. II, 29 : ἀγαπῶν, II, 10; ἀδελφόν, II, 9. L'expression τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου rappelle ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ de Jo. VIII, 44.

La pratique de la charité fraternelle n'est pas un second critère, mais une spécification du premier : la charité est la perfection de la justice; d'après saint Paul, la plénitude de la loi (Rom. XIII, 10). « *ipsa* [*charitas*] *est enim verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia* », dit saint Augustin (*De nat. et grat.,* XLII; C. S. E. L. LX, 270). Jean a déjà dit que celui qui aime demeure dans la lumière (II, 10) et que celui qui hait marche dans les ténèbres (II, 9, 11). Les expressions « enfants de Dieu » et « enfants du diable » traduisent dans un langage plus concret la même réalité.

A propos du présent verset, Wetstein cite ce beau texte de Dion Chrysos-

11 Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν
ἀλλήλους· 12 οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν
αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ
δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια. 13 Μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ

tome : ἐὰν μὲν γὰρ ἧς σώφρων, καὶ ἀνδρεῖος, οὐδέν σε κωλύει τοῦ Διός εἶναι υἱόν· ἐὰν δὲ δειλὸς ἧς καὶ τρυφερὸς καὶ ἀνελεύθερος. οὔτε σοι θεῶν, οὔτε ἀνθρώπων τῶν ἀγαθῶν προσήκοι (IV, p. 62b).

LA CHARITÉ DES ENFANTS DE DIEU (III, 11-24).

Cette péricope se rattache étroitement à celle qui précède. La spécification de la justice dans la charité amène l'apôtre a donner un nouveau développement sur la pratique de l'amour à l'égard des frères (cf. II, 7). Jean ne chante pas la charité avec le lyrisme de saint Paul (I Cor. XIII); il donne des considérations tour à tour mystiques et pratiques qui visent à l'inculquer profondément. Il rappelle d'abord le commandement de la charité (ỳ. 11) et lui oppose la conduite de Caïn (ỳ. 12), type de celle du monde (ỳ. 13). Il montre ensuite dans la charité le signe des enfants de Dieu (ỳ. 14-15), note les exigences du commandement (ỳ. 16-18), signale quelques fruits de la charité : la certitude d'être de la vérité, l'apaisement de la conscience (ỳ. 19-20), l'assurance devant Dieu (ỳ. 21), l'efficacité de la prière (ỳ. 22), puis il termine par le thème de la pratique des commandements, condition de la communion avec Dieu (ỳ. 23, 24).

11) La charité est le critère des enfants de Dieu (ỳ. 10), car le message de Dieu est que nous nous aimions les uns les autres. La tournure : αὕτη ἐστὶν ἡ... est de style chez Jo. (II, 25; III, 23; V, 11, 14), de même que ἵνα au sens consécutif pour introduire l'énoncé d'un commandement (III, 23; IV, 21; Jo., XIII, 34: XV, 12). Le début de la phrase rappelle II, 25, d'où la correction lue dans ℵ C P qui ont ici ἐπαγγελία, mot fréquent dans le N. T. au sens de promesse, alors que ἀγγελία est un *hapax* johannique (cf. I, 5) imposé ici par le contexte. Le message, nommé à la place du commandement, contrairement à II, 7, 8; III, 23, est plus expressif. Le commandement en question est si important qu'il est le message même de Dieu à son Église, il est la recommandation suprême de Jésus. Les fidèles l'ont appris ἀπ' ἀρχῆς, dès leur conversion. L'enseignement sur la charité était donc un élément essentiel de la catéchèse donnée aux néophytes. Jean qui a déjà parlé du commandement sans l'énoncer et en a donné des applications (II, 7-11), le formule ici explicitement : nous devons nous aimer les uns les autres. — ἀλλήλους équivaut à ἀδελφούς, de même ỳ. 23. Comme dans la péricope II, 7-11, Jo. pense aux fidèles. C'est d'ailleurs aux fidèles que N. S. dit de s'aimer dans le IVe évangile : αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς (XV, 12). C'est la même perspective dans l'épître avec presque les mêmes mots. Qu'il s'agisse de l'amour entre les frères chrétiens, c'est encore ce qui ressort de Jo. XIII 34-35 : ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς... ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις (cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint*

11 Car voici le message que vous avez entendu dès le commence-
ment : c'est que nous nous aimions les uns les autres. 12 Ne [fai-
sons] pas comme Caïn [qui] était du Malin et a égorgé son frère. Et
pourquoi l'a-t-il égorgé? Parce que ses œuvres étaient mauvaises,
tandis que celles de son frère [étaient] justes. 13 Ne vous étonnez

Jean, in hoc loco). Les Apologistes des premiers siècles ont noté combien la fraternité chrétienne était admirée des païens. Mgr Duchesne a bien fait remarquer l'attrait qu'exerçait sur les âmes « la douce et profonde charité qui unissait les membres de l'association chrétienne » *(Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 197 s.; 213). Dans l'épître Jo. vise cette situation. Bien entendu ceux qui sont du dehors ne sont point exclus de la charité; eux aussi sont appelés à devenir enfants de Dieu. Le Christ a été pour tous ἱλασμός (II, 2). Jean ne s'occupe présentement que de la communauté.

Épictète considérait l'amour mutuel comme naturel à l'homme : λέγομεν ἥμερον εἶναι τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν καὶ φιλάλληλον καὶ πιστήν (*Diss.*, IV, I, 126). Mais Plutarque trouvait que cet amour fraternel était devenu rare de son temps : ἐγὼ δὲ ὁρῶ καθ' ἡμᾶς τὴν φιλαδελφίαν οὕτω σπάνιον οὖσαν, ὡς τὴν μισαδελφίαν ἐπὶ τῶν παλαιῶν (*Morale*, 478c).

12) L'exemple de Caïn qu'il ne faut pas suivre (Gen., IV, 3-8) est le seul tiré de l'A. T. dans I Jo. La construction de la phrase est irrégulière, de sorte que la comparaison est incomplètement exprimée. Le sens est : ne soyons pas comme Caïn qui... On retrouve la même construction dans Jo. VI, 58. Caïn était du Malin, c'est-à-dire du diable (cf. II, 13), car il n'aimait pas son frère (cf. ỳ. 10, le critère des enfants de Dieu et des enfants du diable). Par opposition à ἦν qui indique un état, ἔσφαξεν désigne un acte; ce verbe dans les LXX est employé au sens d' « immoler, d'égorger » (Lév. I, 5, 11; etc.), et aussi à propos de meurtres violents (II Rois, X, 7). Il ne se trouve pas dans le N. T. en dehors d'ici et de Apoc. V, 6, 9, 12; VI, 4, 9; XIII, 3, 8; XVIII, 24. Caïn par son crime manifeste sa haine et son appartenance au Malin, car le Malin « est meurtrier depuis le commencement » (Jo. VIII, 44). La Genèse laisse bien entendre que Caïn commettait le mal et qu'Abel était juste (IV, 7). Le premier est déjà le type du pécheur, cultivateur ou homme de la ville (IV, 3, 17), par opposition au second, type du juste, pasteur agréable à Dieu (IV, 4). Abel n'avait rien fait à Caïn, mais Caïn était jaloux. Dans la tradition Caïn devint le type de l'esprit fort et du voluptueux (cf. Jude, ỳ. 11, p. 313). Jean s'en tient aux données de la Genèse. L'explication psychologique de l'attitude de Caïn par ses œuvres mauvaises rappelle Jo. III, 19. Elle se rapporte bien à l'exemple donné, mais déjà elle s'applique à la conduite des pécheurs à l'égard des justes, c'est-à-dire à l'attitude du monde envers la communauté des fidèles.

13) μὴ θαυμάζετε, au présent, indique qu'il ne faut pas demeurer dans l'étonnement. Certains fidèles se demandaient sans doute pourquoi, étant enfants de Dieu, ils rencontraient autour d'eux l'indifférence et même l'hostilité. Jean qui leur a déjà expliqué la raison de l'indifférence du

κόσμος. [14]ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν,
ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. [15]πᾶς ὁ
μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκ-
τόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν. [16]Ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν
τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς

14. **S** *post* μη αγαπων *addit solus* [τὸν αδελφον].
15. **TSVM** : εν εαυτῳ. — **HW** : εν αυτῳ.

---

monde (III, 1), les exhorte maintenant à garder la sérénité devant la haine. Quand on se rappelle l'histoire de Caïn et d'Abel, il n'y pas à s'étonner de ce qui arrive. Si le monde hait les fidèles, c'est que ses œuvres sont mauvaises (II, 15-17; cf. I Pet. IV, 4) et que les leurs sont bonnes. L'histoire de Caïn se continue. Jésus avait annoncé cette hostilité et déclaré bienheureux ceux qui en sont l'objet (Mt. V, 11, 12; XXIV, 9). Dans le IVe évangile on retrouve la même opposition que dans l'épître entre les fidèles et le monde : le monde hait les disciples, car ils ne sont pas du monde (XV, 18, 19; XVII, 14). Il y a opposition entre les disciples et le monde comme entre la lumière et les ténèbres. — ἀδελφοί, au vocatif, seulement ici dans l'épître.

14) Jo. revient à son thème sur la charité fraternelle. Il oppose à la haine dont la communauté est l'objet, l'amour qui doit exister entre ses membres. Dans le IVe évangile le Sauveur déclare que celui qui reçoit sa parole et croit en celui qui l'a envoyé, a la vie éternelle et a passé de la mort à la vie : μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν (V, 24). Jean applique à la charité ce que Jésus a dit de la foi; la formule est la même. La foi s'achève dans la charité (V, 1, *infra*). Le fidèle pour connaître son état spirituel et savoir s'il possède la vie, a le critère déjà donné de la charité (cf. ỳ. 10; Jo. XIII, 35). L'apôtre parle ici au nom de la communauté (cf. I, 6). Après ἀδελφούς א ajoute ἡμῶν, la leçon courte mieux appuyée dans les manuscrits est soutenue par τῶν ἀδελφῶν du ỳ. 16 *infra*. Par le fait même qu'ils aiment leurs frères les fidèles savent qu'ils ont passé de la mort à la vie. La vie est la communion avec Dieu, cause de notre filiation; la mort est la privation de la communion, la séparation d'avec Dieu, mort véritable ou seconde mort selon l'expression de l'Apocalypse (II, 11; XX, 6, 14). La mort physique ou première mort ne porte pas atteinte à la vie éternelle possédée ici-bas; elle n'est qu'un passage vers le Père (Jo. VI, 50; VIII, 51; XIII, 1). — θάνατος est employé au sens spirituel une fois dans le IVe évangile (V, 24), et toujours dans l'épître (cf. V, 16, 17). Cette acception est propre aux écrits johanniques dans le N. T.

Jo. répète la même pensée sous forme d'antithèse : celui qui n'aime pas demeure dans la mort; soit qu'il n'ait pas encore passé de la mort à la vie, soit que de la vie il soit retourné à la mort. Il n'est pas enfant de Dieu et marche dans les ténèbres (cf. II, 9, 11). Après μὴ ἀγαπῶν les

pas, frères, si le monde vous hait. [14] Quant à nous, nous savons
que nous avons passé de la mort à la vie parce que nous aimons
les frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort. [15] Quiconque
hait son frère est homicide et vous savez que tout homicide n'a
pas la vie éternelle demeurant en lui. [16] A ceci nous avons connu
l'amour : que lui a offert sa vie pour nous. Nous aussi, nous

manuscrits C K L P ajoutent τὸν ἀδελφόν, la leçon courte est mieux soutenue par א B A. La monition est adressée aux fidèles, mais elle est aussi une condamnation du monde : le monde n'a pas la charité (ỳ. 13), il demeure donc dans la mort.

Philon comparait la vertu à la vie et le mal à la mort : τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετή ἐστιν ἡ ζωή, τὸ δὲ κακὸν καὶ ἡ κακία ὁ θάνατος (*De fuga et invent.* 58; M. I, 554; cité par *Windisch*).

15) Ce verset reprend l'idée de 14b : « celui qui n'aime pas demeure dans la mort » et la développe sous forme d'explication. — ὁ μισῶν remplace ὁ μὴ ἀγαπῶν et est équivalent; on aime ou on hait (cf. II, 10-11); ne pas aimer est donc haïr, antithèse bien sémitique dans sa forme absolue. — ἀνθρωποκτόνος est un adjectif propre à Jo. dans la Bible (ici et Jo. VIII, 44); ce terme est classique, mais très rare (EURIPIDE, *Iph. en Taur.* 389). Celui, quel qu'il soit, qui a de la haine pour son frère est homicide; il est donc comme le diable qui est ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς (Jo. VIII, 44) et comme Caïn (ỳ. 12). De même que la colère dans Mt. V, 22, la haine est un crime, tant elle est un sentiment déréglé; sa malice est comparable à celle du meurtre. Un contemporain de l'apôtre, Rabbi Éliézer († vers 90), faisait un rapprochement semblable quand il disait : « *Celui qui hait son prochain est au nombre de ceux qui versent le sang* ». Les Rabbins ont assez souvent condamné la haine, mais plusieurs l'ont aussi louée (STRACK-BILL. I, 364-366; texte cité, p. 365).

καὶ οἴδατε fait sans doute appel à la connaissance religieuse des fidèles instruits par l'onction (II, 20-21). Ils savent que tout meurtrier véritable n'a pas la vie éternelle demeurant en lui. Ainsi en est-il de celui qui hait, car lui aussi est meurtrier. La vie éternelle est considérée comme une réalité présente contrairement à II, 25; elle est la communion sans fin avec Dieu (cf. Jo. III, 15, 16, 36). On peut hésiter entre les leçons ἐν ἑαυτῷ de א A C L P et ἐν αὐτῷ de B K, celle-ci est peut-être une harmonisation avec ἐν αὐτῷ du ỳ. 17.

16) Jo. fait connaître maintenant quelle est la perfection de l'amour (16a) et quelles en sont les exigences (16b-18).

ἐν τούτῳ se rapporte à ὅτι (cf. ỳ. 10). Après ἀγάπην il n'y a pas à sous-entendre θεοῦ ou Χριστοῦ, comme la *Vulg.* : *charitatem Dei*. Jean considère la charité en elle-même; il indique quelle en est la manifestation parfaite. Et la connaissance dont il parle n'est point abstraite, elle est en quelque sorte expérimentale; elle a son origine dans un fait d'histoire dont il a été le témoin (I, 1, 3). — ἐκεῖνος, cf. II, 6. — La mort du Christ nous montre

ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. [17]ὃς δ' ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ; [18]τεκνία, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. [19]ἐν τούτῳ γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὴν

19. **HWM** *ante* εν τουτῳ *omittunt* και. — **TS** *addunt*. — **V** : [και]. — **HWVM** : την καρδιαν. — **TS** : τας καρδιας.

---

ce qu'est le véritable amour. La charité du Christ fait antithèse avec la haine de Caïn et du monde (ỳ. 12-13). La haine est homicide (ỳ. 15), la charité est un don de soi qui va jusqu'à la mort. — τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ... est une expression johannique (Jo. x, 11, 15, 17, 18; xiii, 37, 38; xv, 13); elle signifie littéralement : « déposer la vie en faveur de quelqu'un ». Avec le P. Lagrange nous traduisons par « offrir ». La forme équivalente dans les Synoptiques est δοῦναι τὴν ψυχήν (Mc. x, 45; Mt. xx, 28). Jésus a offert sa vie pour nous, ὑπὲρ ἡμῶν. Ici encore, comme à propos de la charité fraternelle (cf. iii, 11), Jo. limite son horizon à la communauté des fidèles; ailleurs il a dit que Jésus était propitiation pour les péchés du monde entier (ii, 2). On retrouve la même perspective dans l'allégorie du bon pasteur (Jo. x, 11-16) et surtout dans le discours après la cène : μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ. ὑμεῖς φίλοι μού ἐστε (Jo. xv, 13, 14). — Jo. sait bien que les brebis du dehors sont appelées, que le salut est offert à tous (Jo. iii, 17), mais il se plait à demeurer dans la contemplation de l'amour de Jésus pour les siens.

L'exemple du Christ nous trace notre devoir à l'égard de nos frères. — argumentation semblable dans Éph. v, 2. — καὶ ἡμεῖς ne dépend pas d'ὅτι, mais est une application de ce qui vient d'être dit; l'emploi de καί relève d'une manière sémitique de penser et de s'exprimer. Les disciples doivent suivre le maître (ii, 6), aimer comme il a aimé; ils doivent pratiquer la charité jusqu'au don de la vie pour leurs frères. L'accomplissement de cette obligation suppose des circonstances graves et urgentes. Jean dit jusqu'où il faut aller, sans préciser davantage.

17) Une application fréquente de la charité est l'aumône envers les frères nécessiteux. Jean raisonne *a majore ad minus :* s'il faut donner sa vie pour ses frères, à plus forte raison faut-il leur faire part de ses biens. Le langage est concret, mais n'a pas la vivacité de celui de Jac. (ii, 15-16). — τὸν βίον au sens de richesse déterminé par le contexte; cf. ii, 16. Un fidèle possède la richesse du monde, c'est-à-dire des biens qui dans le monde constituent la richesse, et il voit son frère, un membre de la communauté, dans le besoin. Il ne l'aperçoit pas d'un œil distrait, mais il le considère (θεωρῇ); il connaît donc ses besoins. Les entrailles (רַחֲמִים) étaient considérées chez les Hébreux comme le siège des sentiments, surtout de la miséricorde et de la pitié (Jér. xxxi, 20). Les entrailles

devons offrir [notre] vie pour les frères. [17] Mais celui qui a des biens du monde et qui considère son frère dans le besoin et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui? [18] [Mes] petits enfants, n'aimons pas de paroles ni de la langue, mais en œuvre et en vérité. [19] En ceci nous connaîtrons que nous sommes de la vérité; et devant lui nous apaiserons notre cœur

s'émeuvent (Gen. xliii, 30), mais chez le méchant elles sont cruelles (Prov. xii, 10). L'expression de Jo. est tout à fait sémitique (Dhorme, *L'emploi métaphorique...*, R. B., 1922, p. 514 ss.). Les Grecs ont aussi localisé des sentiments dans les entrailles (Eschyle, *Ag*. 995; Sophocle, *Aj*. 995; Euripide, *Hipp*. 118), surtout la colère (Aristophane, *Ran*. 844, 1006) et l'amour (*Anthol*. vi, 260). Le riche en question réagit contre le premier mouvement de son cœur, il ferme ses entrailles, les empêche de frémir. Et il ne donne rien. — πῶς rompt la construction de la phrase. La question équivaut à une négation. Il est difficile de savoir s'il s'agit de l'amour du fidèle pour Dieu (génitif obj.), ou de l'amour de Dieu pour le fidèle (génitif subj.). En fait l'amour exprime ici l'union entre le fidèle et Dieu (iv, 16), il peut donc s'agir de l'un et de l'autre amour. Celui qui agit de la sorte n'est pas l'enfant de Dieu, il n'a pas compris le message (ỳ. 11), et habite dans la mort (ỳ. 14).

18) Ce verset est une conclusion relative aux exigences de la charité. Le riche qui n'a rien donné est supposé peut-être avoir dit de bonnes paroles, comme dans Jac. ii, 16. En tous cas l'amour fraternel doit être effectif. Il ne doit pas consister en discours, mais en actes, notamment, comme il vient d'être dit, dans l'aumône et jusque dans le sacrifice de la vie. Aimer en vérité, c'est aimer avec sincérité et pas seulement de bouche. Les *Testaments des XII Patriarches* additionnent les œuvres et les paroles, au lieu de les opposer, mais, au fond, l'idée est la même : ἀγαπήσατε ἀλλήλους ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ καὶ διανοίᾳ ψυχῆς (*Gad*, vi, 1). Ainsi encore Théognis : μή μοι ἀνὴρ εἴη γλώσσῃ φίλος, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ (973, cité par *Wetstein*).

19-20) Jo. veut maintenant mettre en relief les avantages de la charité. — ἐν τούτῳ ne se rapporte pas à ce qui suit, contrairement à ii, 3, 5[b]; iii, 10, 16, 24; iv, 2, 9, 10, 13, 17; v, 2, mais à ce qui précède, comme dans Jo. xvi, 30. L'acception rétrospective ne se rencontre qu'ici dans l'épître, du moins si on accepte l'exégèse que nous avons cru devoir admettre dans iii, 10. La rareté de cette acception chez Jo. explique la lecture καί devant ἐν τούτῳ dans ℵ C K L P contrairement à A B *vulg*. — Être de la vérité, c'est être de Dieu. Le fidèle qui réalise ce qui vient d'être dit de la charité est sûr d'être dans la bonne voie et de posséder la communion.

Ce qui suit est difficile et plusieurs explications peuvent être proposées La double répétition de ὅτι au ỳ. 20 dans les éditions critiques, d'après la majorité des manuscrits, rend la phrase obscure. Plusieurs manuscrits (A 13, 33, 34, 63) omettent ὅτι 2° que *vulg. arm. aeth.* n'expriment pas. Le texte est alors plus clair; mais on s'explique mieux la suppression de

καρδίαν ἡμῶν [20]ὅ τι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς
τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα. [21]Ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία μὴ
καταγινώσκῃ, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν, [22]καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβά-
νομεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον
αὐτοῦ ποιοῦμεν. [23]καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ
ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους καθὼς

20. **THWSVM** : οτι εαν *loco* ο τι εαν.
23. **HWVM** : πιστευσωμεν. — **TS** : πιστευωμεν.

ὅτι 2° que son addition. Plusieurs auteurs (entre autres *Windisch*) pensent à une corruption du texte. A la place de ὅτι 1° Westcott propose de lire ὅ τι, le pronom au lieu d'une conjonction; ὅ τι ἐάν équivaudrait à ὅ τι ἄν qu'on lit dans Jo. II, 5; XIV, 13; XV, 16. — ἐάν, en effet, est souvent écrit pour ἄν dans la *Koinè* (cf. ABEL, *Gram.*, p. 338); c'est ainsi que ℵ a ἐάν à la place de ἄν dans Jo. II, 5; XV, 16. Conjecture excellente, si on garde ὅτι 2°. Le singulier τὴν καρδίαν de B A*, paraît préférable au pluriel τὰς καρδίας de ℵ C K L P, parce que plus naturel; cependant il pourrait être une correction.

Selon l'acception reconnue à πείσομεν on aboutit à deux exégèses différentes.

a) πείσομεν τὴν καρδίαν peut signifier « nous persuaderons notre cœur » selon un emploi fréquent de πείθειν (*Camerlynck*, *Büchsel*). Le cœur est alors le siège de l'intelligence, comme souvent chez les Sémites (DHORME, *L'emploi métaphorique*... R. B., 1922, p. 502-503). On persuade son cœur, c'est-à-dire on le convainc. Mais de quoi? De la science de Dieu. Il s'agit d'un effort pour se persuader que Dieu sait tout. — καταγινώσκειν « porter un jugement, blâmer, accuser, condamner », trois fois dans le N. T. (ici, ỹ. 21 *infra*), et, au passif, Gal. II, 11, au sens de « être en faute »; l'acception condamner est trop forte ici, car le fidèle sait qu'il est de la vérité; le cœur qui accuse n'est plus l'intelligence, mais la conscience qui fait entendre des reproches. Dans la phrase qui suit, καρδίας est de nouveau le symbole de l'intelligence. Dieu est plus grand que notre cœur, il sait plus et mieux que nous. Sa science est sans limite. Celle-ci est alléguée pour inspirer la confiance (*Büchsel*) et non la crainte (*Camerlynck*), car πείσομεν, comme γνωσόμεθα, dépend de ἐν τούτῳ (ỹ. 19), c'est-à-dire de la charité. Dans cette exégèse le mieux est de supprimer ὅτι 2°; on traduit alors : « et devant lui nous persuaderons notre cœur que, si notre cœur nous accuse, Dieu est plus grand, etc. ». On voit bien le sens, mais l'expression est embrouillée. Aussi l'interprétation qui suit est-elle à bon droit préférable.

b) πείσομεν τὴν καρδίαν peut signifier « nous apaiserons notre cœur » (avec *Belser*, *Bonsirven*, *Charue*, *Westcott*, *Broocke*, *Windisch*), d'après un emploi de πείθειν qu'on retrouve dans Mt, XXVIII, 14 et aussi chez les classiques (*Iliade*, IX, 112; XÉNOPHON, *Anabase*, III, I, 26). — καρδία désigne la conscience les trois fois où le mot est employé ici; πείθειν est construit

[20]en ce dont notre cœur nous accuse, parce que Dieu est plus
grand que le cœur et connaît toutes choses. [21]Bien aimés, si
le cœur ne nous accuse pas, nous avons assurance auprès de
Dieu, [22]et ce que nous demandons, nous le recevrons de lui,
car nous gardons ses commandements et nous faisons ce qui est
agréable devant lui. Et [23]voici son commandement : que nous
croyions au nom de son Fils Jésus-Christ, et que nous nous aimions
les uns les autres, comme il nous [en] a donné le commandement.

avec un double accusatif, ὅ τι et καρδίαν, selon un usage qu'on retrouve chez les classiques (HÉRODOTE, I, 163; ESCHYLE, *Prométhée*, 1063). La charité nous permet de connaître que nous sommes de la vérité et de calmer les reproches de la conscience « car Dieu qui lit dans les cœurs y voit les mérites en même temps que les fautes » (*Calmes*).

Dans l'une et l'autre exégèse on s'en rapporte à Dieu. Cet abandon est un acte excellent.

21) ἐὰν ἡ καρδία μὴ καταγινώσκῃ fait antithèse à ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία du ỹ. précédent. — Après καρδία ℵ C K L ajoutent ἡμῶν sous l'influence du parallélisme; leçon lue aussi par *vulg. syr. copt. aeth.* — B a ἔχει au lieu de ἔχομεν. — παρρησία, cf. II, 28. — Si la conscience ne reproche rien, le fidèle possède l'assurance auprès de Dieu, il peut s'adresser à lui en toute confiance. Ainsi en toute hypothèse la charité rassure l'âme.

22) Dieu exauce la prière de l'âme dont la conscience est sans reproche. La sainteté est la condition de la prière efficace, car elle implique la pratique des commandements, c'est-à-dire ce qui plaît à Dieu. Les pronoms αὐτοῦ se rapportent à θεόν qui précède (ỹ. 21). L'expression τὰ ἀρεστὰ... ποιοῦμεν explique τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν et lui est équivalente, elle rappelle Jo. VIII, 29 : ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε. En dehors de ces deux textes johanniques ἀρεστόν se lit seulement au livre des Actes (VI, 2; XII, 3) dans le N. T. — saint Paul emploie εὐάρεστον (cf. Éph. V, 10).

Les fautes même légères font qu'on prie moins bien, qu'on plaît moins à Dieu.

23) Jo. qui vient de parler des commandements explique desquels il s'agit; il en nomme deux : la foi au Christ, Fils de Dieu, et la charité fraternelle; on est en présence de deux préceptes, mais si intimement liés que Jo. les présente comme n'en formant qu'un seul. — Le pronom αὐτοῦ après ἐντολή se rapporte à Dieu à cause de τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ (ỹ. 22) et de τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Sur la formule johannique αὕτη ἐστὶν... ἵνα cf. supra, ỹ. 11. — Le commandement de Dieu est d'abord que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ. Croire au nom est un hébraïsme, le nom étant un substitut de la personne (II, 12); même expression dans Jo. I, 12; II, 23; III, 18, et pas ailleurs dans le N. T. L'aor. πιστεύσωμεν, leçon de B K L, considère comme un tout la foi qui s'exerce dans la durée (aor. complexif); les manuscrits ℵ A C lisent au présent sans doute pour harmoniser avec ἀγαπῶμεν. Jean construit ici πιστεύειν avec le datif (de même IV, 1; V, 10b; Jo. IV, 21; V, 24, 38), à la place de εἰς

ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. 24 καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

IV, 1 Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς

et de l'accusatif, forme qu'il emploie plus sonvent (v, 10ac, 13; Jo. II, 11; III, 16, 18, 36, etc.); les deux tournures sont sans doute équivalentes; il se peut cependant que la construction avec εἰς indique en même temps que l'adhésion de l'intelligence une inclination du cœur (*Brooke*). Jean considère ici la foi dans le sens d'une intelligence orthodoxe que nous devous avoir du Christ (cf. II, 22; IV, 2, 3).

La charité fraternelle, commandement d'ordre moral, présentée comme partie intégrante du même précepte que la foi, en est la conséquence. Nous sommes enfants de Dieu par la foi au Christ (v, 1, 12), et l'obligation de la charité fraternelle découle de notre filiation. Nous avons déjà vu que la foi s'achève dans la pratique des commandements (II, 3-11).

L'amour de nos frères est à la fois le commandement de Dieu et le commandement du Christ. Les mots καθὼς ἔδωκεν font évidemment allusion à la promulgation du commandement par Jésus qui l'appelle sien (Jo. XIII, 34; XV, 12). Sans noter explicitement un changement de sujets, Jo. passe de l'idée de Dieu (sujet de ἐντολὴ αὐτοῦ) à celle du Christ (sujet de ἔδωκεν).

L'âme qui garde les commandements et fait ce qui est agréable à Dieu, est donc en définitive celle qui pratique la charité fraternelle. Et c'est dans la charité fraternelle, à laquelle rend témoignage une conscience sans reproche, que la prière puise son efficacité. Belle pensée de saint Augustin : « *charitas ipsa gemit, charitas ipsa orat, contra hanc aures claudere non novit qui illam dedit. Securus esto. Charitas rogat* » (*In I Jo. Tract.*, VI, 8).

24) Jo. paraît passer maintenant de l'idée du Christ (ἔδωκεν) à celle du Père. L'analogie avec IV, 15, le rappel de τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ du ỳ. 22 sont des indications assez nettes en faveur de cette exégèse. A propos de ces brusques passages du Père au Fils (ỳ. 23) et du Fils au Père, Loisy écrit : « nous finissons par voir que notre auteur ne distingue pas radicalement l'un de l'autre; et c'est, sans aucun doute possible, ce qui lui permet de passer si facilement de l'un à l'autre » (p. 561); volontiers il accuse l'auteur de monarchisme patripassien (sur cette hérésie, cf. TIXERONT, *Histoire des dogmes*[7], t. I, p. 353 ss.). Jean distingue bien les personnes (IV, 9; Jo. III, 17), mais il est aussi le théologien de l'unité du Père et du Fils. S'il ne précise pas mieux sa pensée, c'est qu'être en Dieu ou être dans le Christ est équivalent, puisque, quoique distincts, l'un et l'autre sont un (Jo. X, 30; XIV, 10, 23).

L'adhésion à la véritable foi, la pratique de la charité fraternelle assurent la communion avec Dieu; de cette communion les hérétiques sont privés, puisqu'ils ne pratiquent pas la charité (II, 7-11) et ne croient pas à la divinité de Jésus (II, 22-23). Tout en s'adressant aux fidèles, Jo. ne perd pas de vue les faux docteurs, comme le prouve le développement qui suit (IV, 1-6).

Un critère de la demeure de Dieu en nous est la présence dans notre âme

24 Et celui qui garde ses commandements demeure en Dieu et Dieu en lui; et à ceci nous connaissons qu'il demeure en nous, à l'Esprit qu'il nous a donné.

IV, 1 Bien aimés, ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits [pour discerner] s'ils sont de Dieu, car beaucoup de faux

de l'Esprit qu'il nous a donné. Même expression *infra*, IV, 13. — ἐν τούτῳ se rapporte à ce qui suit; γινώσκειν construit avec ἐν et ἐκ est une tournure lourde. — οὗ par attraction avec πνεύματος. — ἡμῖν oppose la communauté aux hérétiques, eux n'ont pas reçu l'Esprit. Le sujet de ἔδωκεν est Dieu (Jo. XIV, 16) d'après le contexte, plutôt que le Christ (Jo. XV, 26). Les fidèles savent qu'ils ont l'Esprit, car l'Esprit se manifeste par des charismes (IV, 1); ses faveurs sont la preuve de sa présence (cf. Gal. III, 2, 5), laquelle est le principe de la vie de Dieu en nous (σπέρμα αὐτοῦ, ỳ. 9).

SAVOIR DISTINGUER LES ESPRITS POUR SE GARDER DE L'ERREUR (IV, 1-6).

Jo. interrompt son enseignement sur la charité pour s'occuper des hérétiques; il le reprendra bientôt (ỳ. 7-21). A partir de III, 23 où il est fait allusion à l'erreur christologique, la pensée des faux docteurs est peu à peu devenue dominante. L'idée d'esprit sert de transition, comme plus haut l'idée de l'amour fraternel (III, 10-11). Il faut distinguer les esprits (IV, 1); le critère de la foi au Christ permet de discerner l'Esprit de Dieu de l'esprit de l'Antichrist dont sont animés les hérétiques (ỳ. 2-3). L'opposition qui existe entre les deux esprits est celle qui existe entre Dieu et le monde (ỳ. 4-5). L'apôtre reprend l'idée générale des ỳ. 1 à 3 sous une autre forme : l'obéissance à l'enseignement de la hiérarchie distingue l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur (ỳ. 6).

IV, 1) Dans la communauté ou le cercle de communautés auquel s'adresse Jo. il y avait des manifestations spirituelles dans le genre de celles que les Actes et les épîtres de saint Paul nous font connaître. L'abondance des charismes manifestait l'activité de l'Esprit-Saint dans les âmes. Mais de fausses manifestations spirituelles, imitées des charismes véritables, risquaient de faire illusion. Jean met les fidèles en garde : « ne croyez pas à tout esprit », c'est-à-dire : « n'acceptez pas tout esprit comme vrai ». Par esprit il faut entendre les diverses manifestations qui accompagnaient les vrais et les faux charismes, les paroles, les impulsions ou enthousiasmes d'origine divine, diabolique ou simplement humaine, qui pouvaient se ressembler extérieurement. Il y a des manifestations qui viennent de l'Esprit de Dieu et d'autres qui n'en viennent pas. Il importe de les éprouver. — δοκιμάζειν au sens littéral est dit des métaux, des monnaies dont on examine la qualité; d'où le sens figuré d' « éprouver » les gens, les doctrines pour en connaître la valeur.

L'avertissement est tout à fait opportun, car de nombreux faux prophètes sont sortis dans le monde. Le monde désigne ici les hommes sans acception péjorative (cf. Jo. III, 17). — ἐξεληλύθασιν avec la nuance propre au parfait :

τὸν κόσμον. 2 Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, 3 καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

THWSVM : εληλυθοτα *loco* εληλυθεναι.
3. **THWSVM** : μη ομολογει *loco* λυει. — **S** *post* Ιησουν *addit solus* [εν σαρκι εληλυθοτα].

---

ils sont sortis pour se présenter dans le monde et ils y demeurent. Il ne s'agit pas d'une préexistence quelconque, ni non plus d'une mission reçue de Satan, comme si les pseudo-prophètes étaient censés venir d'auprès de lui. Belser qui entend l'hérésie combattue dans l'épître d'une négation de la messianité de Jésus (cf. ɪɪ, 22), pense à des juifs qui seraient venus de Palestine en Asie faire de l'agitation antichrétienne. Ce serait une manière trop étrange de parler d'une venue dans le monde. La pensée de Jo. paraît plus simple : il veut seulement dire que les faux docteurs se sont manifestés au grand jour, peut-être en se séparant de la communauté (cf. ɪɪ, 19). Ces pseudo-prophètes sont les mêmes personnes que les antichrists de ɪɪ, 18-23; ils ont le même esprit, professent la même erreur christologique (cf. *infra*, ℣. 2-3). Le Sauveur avait annoncé dans le discours eschatologique la venue de faux prophètes (Mt. xxɪv, 24), que Paul et Jude ont cru reconnaître dans les hérétiques de leur temps (I Tim. ɪv, 1-3; Jude, ℣. 17, 18; cf. p. 327), Jean fait une identification semblable : les faux prophètes sont l'Antichrist attendu (ɪɪ, 18). Les hérétiques combattus dans l'épître se réclamaient de l'Esprit, soit qu'ils aient allégué des révélations, soit plutôt qu'ils aient simplement prétendu posséder l'Esprit aussi bien et même mieux que les fidèles. Ils cherchaient à séduire (ɪɪ, 26; ɪɪɪ, 7); ils prêchaient et exhortaient comme les prophètes de la primitive Église (I Cor. xɪv, 3).

Saint Paul fait aux Thessaloniciens une recommandation analogue à celle de Jo. Après leur avoir dit, comme il dira plus tard aux Corinthiens (I Cor. xɪv, 1), de mieux estimer la prophétie (littéralement de ne pas la mépriser), il ajoute : « éprouvez toutes choses (πάντα δέ δοκιμάζετε), retenez ce qui est bon » (I Thes. v, 21). Il y avait un choix à faire dans les manifestations spirituelles. Paul n'envisage pas une erreur dogmatique, mais seulement des éléments humains qui pouvaient se mêler aux charismes ou leur ressembler. Tout ce qui paraît spirituel n'est pas spirituel. Le discernement des esprits est rangé par saint Paul au nombre des charismes : διακρίσεις πνευμάτων (I Cor. xɪɪ, 10). La *Didachè* recommande elle aussi de ne pas se fier à tout esprit : quiconque parle en esprit n'est pas prophète, c'est à la ressemblance avec le Seigneur que l'on peut distinguer le vrai prophète du faux : οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχῃ τοὺς τρόπους κυρίου· ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης (xɪ, 8; cf. xɪɪ, 1; Hermas, *Mand.* xɪ, 7-16).

2) Jo. donne le critère qui permet de savoir si l'esprit vient de Dieu ou n'en vient pas. Le critère est la doctrine christologique. — γινώσκετε, indicatif ou impératif? Dans le premier cas Jo. fait appel à la science des fidèles

prophètes sont sortis dans le monde. 2 A ceci vous connaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu, 3 et tout esprit qui dissout Jésus, n'est pas de Dieu; et celui-ci est l'esprit de l'Antichrist dont vous avez entendu [dire]

instruits par l'onction (ɪɪ, 20), dans le second il continue l'exhortation commencée au ℣. précédent; l'indicatif paraît préférable conformément à ɪɪ, 3, 5; ɪɪɪ, 16, 19, 24; ɪv, 13; v, 2. — La leçon de K : γινώσκεται, suivie par la Vulg. (*cognoscitur*), convient moins bien que le style direct et est une altération de ε en αι. — ἐληλυθότα, leçon de ℵ A C K L, moins coulante que ἐληλυθέναι, leçon de B suivie et bien appuyée par Polycarpe dans une citation de ce verset (*Ad Phil.* vɪɪ, 1; cf. p. 97 s.).

On reconnaît l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme, à la profession de foi. L'esprit est considéré dans l'individu, il l'inspire : πᾶν πνεῦμα équivaut à tout homme inspiré de l'esprit. Jean considère d'abord la profession de foi orthodoxe, signe de l'Esprit de Dieu. Dans cette profession les mots Jésus-Christ peuvent être considérés comme sujet : tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair, est de Dieu. L'appellation Jésus-Christ est synoyme du Verbe ou du Fils, comme dans Jo. xvɪɪ, 3, ou dans Ignace d'Antioche : Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν (*Magn.*, vɪ, 1); ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα (vɪɪ, 2). On pourrait également considérer Ἰησοῦν comme sujet et Χριστόν comme attribut : tout esprit qui confesse que Jésus est le Christ venu en chair est de Dieu. Christ demeure synonyme de Verbe. Cette lecture est soutenue par ɪɪ, 22. Cependant on préfèrera la première manière de traduire, car il est plus conforme à l'usage de lire « Jésus-Christ » comme une seule appellation; de plus dans ℣. 3ª *infra* τὸν Ἰησοῦν correspond à Ἰησοῦν Χριστόν du présent verset. Quoi qu'il en soit, le sens dogmatique de la phrase demeure le même. Il faut confesser que le Christ est venu dans la chair. On pourrait penser à une condamnation du docétisme, mais il vaut mieux interpréter ce texte d'après ɪɪ, 22 et y voir la condamnation de la même hérésie, c'est-à-dire des erreurs de Cérinthe (cf. *Introd.* p. 121 s.). Le Fils de Dieu s'est réellement incarné et n'est pas demeuré d'une manière transitoire en Jésus : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Jo. ɪ, 14). Tout esprit qui confesse cette doctrine est de Dieu, ce qui revient à dire : tout homme qui animé de l'esprit confesse cette foi, possède l'Esprit-Saint. On peut croire ce qu'il dit.

3) La leçon de la Vulg. : *solvit* suppose en grec λύει à la place de μὴ ὁμολογεῖ. Plusieurs Pères grecs, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène ont lu λύει autant qu'on en peut juger par des passages de leurs œuvres conservés seulement en latin; Irénée : *Omnis spiritus qui solvit Iesum, non est ex Deo, sed de Antichristo est* (*Adv. Haer.* ɪɪɪ, xvɪ, 8); il est difficile d'attribuer cette leçon au traducteur, car on lit avant la citation : *per multa dividens Filium Dei.* Origène, à propos de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ : *Haec autem dicentes non solvimus suscepti corporis hominem, cum sit scriptum apud Iohannem « Omnis spiritus qui solvit Iesum non est ex Deo »* (*In Mat.* 65; G. C. S. XI, 152); réminiscence probable du même texte de I Jo. : πλὴν

4 Ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν
ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. 5 αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ
κόσμου λαλοῦσιν καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. 6 ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν· ὁ
γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν.

σήμερον οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ πολλῷ πλέον οἶδα ἓν εἶναι Ἰησοῦν τὸν Χριστόν (*In Mat.*, xvi, 8; G. C. S. X, 500). Clément d'Alex., au début de II Jo., sans doute sous l'influence du présent verset : *Adstruit in hac epistola... ut nemo dividat Iesum Christum, sed unum credat Iesum Christum venisse in carne* (*Adumbrationes;* G. C. S. III, 215). Dans un manuscrit découvert au mont Athos, un scoliaste attribue à ces trois auteurs la leçon ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν (*Texte und Untersuchungen*, XVII, 4, N. F. II, p. 48). L'historien Socrates la lisait encore (H. E., vii, 32). Chez les atins, s. Cyprien l'a ignorée : *Omnis spiritus qui confitetur Iesum Christum in carne uenisse, de Deo est, qui autem negat in carne uenisse, non de Deo est, sed est de antichristi spiritu* » (*Testimonia*, ii, 8; C. S. E. L. III[1], 73). Mais Tertullien l'a connue : *negantes Christum in carne uenisse et soluentes Iesum* (*Adv. Marcionem*, v, 16; C. S. E. L. XLVII, 631; cf. XX, 274); Lucifer de Cagliari aussi : *omnis spiritus qui destruit Jesum* (*De non parcendo in Deum del.* xxiv; C. S. E. L. XIV, 262); de même s. Augustin (*In I Jo. Tract.*, vii, 2) et l'auteur du *Speculum* (C. S. E. L. XII, 280). La leçon λύει est donc ancienne chez les Pères grecs et a joui d'une grande diffusion chez les Pères latins. Comme le ỹ. 3a fait antithèse au ỹ. 2b la tendance a été d'uniformiser les deux textes en rapprochant le second du premier. Après τὸν Ἰησοῦν (leçon de A B) ℵ ajoute κύριον, K L : Χριστόν et ces trois mêmes manuscrits ajoutent encore : ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. La leçon courte τὸν Ἰησοῦν est évidemment la meilleure. La tendance à uniformiser les textes fait préférer λύει à μὴ ὁμολογεῖ. Cependant μὴ ὁμολογεῖ, tout à fait soutenu par les manuscrits et Polycarpe (cf. p. 98), est bien dans le style johannique qui aime à répéter sous forme négative ce qui vient d'être dit sous forme positive (cf. ỹ. 10 et p. 108, 110). On peut donc hésiter.

Celui qui ne confesse pas Jésus selon l'orthodoxie du ỹ. 2, n'est pas de Dieu. Si on préfère la leçon λύει, celui qui dissout, qui désagrège Jésus, est celui qui ne reconnaît pas en Jésus le Verbe incarné, dissocie de Jésus le Verbe Christ. L'idée fondamentale est la même que celle exprimée par μὴ ὁμολογεῖ, mais la tournure est plus énergique.

Jo. ajoute aussitôt quel est cet esprit négateur ou dissolvant; il est celui de l'adversaire eschatologique. Les faux docteurs participent à l'esprit de l'Antichrist, comme les fidèles à l'Esprit de Dieu. Si on n'avait que ce texte sur l'Antichrist dans l'épître, on pourrait croire que Jo. a, comme saint Paul, admis un Antichrist personnel; mais ce que Jo. a dit dans ii, 18 ne permet pas d'entendre les choses de la sorte. Si on considère ensemble ii, 18 et le présent verset, il ressort que l'Antichrist est aux yeux de Jo. un être de raison, adversaire typique ou doctrine, qui a un esprit spécifique. Par son esprit, l'Antichrist vit dans les faux docteurs hérétiques, il est identique à eux. Il n'y a pas à l'attendre en dehors d'eux. Jean répète le νῦν de ii, 18.

qu'il vient, et maintenant il est déjà dans le monde. 4 Quant à
vous, vous êtes de Dieu, [mes] petits enfants, et vous les avez vain-
cus, car celui qui [est] en vous est plus grand que celui qui [est]
dans le monde. 5 Eux sont du monde, c'est pourquoi ils parlent
[à la façon] du monde et le monde les écoute. 6 Quant à nous, nous
sommes de Dieu. Celui qui connaît Dieu nous écoute, celui qui

Au moment où il écrit, l'adversaire attendu est déjà dans le monde. La coïncidence de temps indique bien encore l'unité de pensée avec ii, 18.

4) Après avoir donné le critère qui permet de discerner les esprits, Jo. reporte sa pensée vers les fidèles. — ὑμεῖς en tête du verset marque une certaine emphase et fait opposition avec αὐτοί du ỹ. 5. Les fidèles sont de Dieu, car ils possèdent son Esprit. L'appellation τεκνία, comme précédemment ἀγαπητοί, ajoute aux paroles de l'apôtre une note d'affection. — αὐτούς, « eux », désigne les pseudo-prophètes du ỹ. 1, en qui vit l'esprit de l'Antichrist (ỹ. 3). Les fidèles les ont vaincus, ils ne se sont pas laissés entraîner par eux. Le départ des hérétiques (ii, 19) indique leur défaite. Si les fidèles ont remporté la victoire, ce n'est pas par leurs propres forces, mais avec l'aide de Dieu qui est plus grand, donc plus fort, que celui qui est dans le monde, c'est-à-dire que le démon, prince de ce monde (Jo. xii, 31; xiv, 30). Il y a donc une collusion entre les hérétiques antichrists et Satan. L'idée est traditionnelle. Dans le IIIe *livre Sibyllin* (63-74), l'adversaire eschatologique est Bélial, synonyme de Satan, et dans II Thess. ii, 9 l'impie agit par la puissance du démon. L'Esprit qui inspire les faux docteurs antichrists est un esprit diabolique.

Le secours que Dieu a donné aux fidèles pour vaincre doit leur inspirer confiance et aussi, selon la remarque de saint Augustin, leur enseigner l'humilité : *noli te extollere. Vide quis in te vicit (In I Jo. Tract.*, vii, 2).

5) Les hérétiques sont encore désignés par un simple pronom : αὐτοί. Cette manière d'écrire n'a pas une allure mystérieuse, comme lorsqu'il s'agit de Dieu ou du Christ, elle est ici une tournure péjorative. Eux sont du monde, alors que les fidèles sont de Dieu. Ils sont du monde, car ils lui appartiennent, suivent ses inspirations. Jean ne dit pas explicitement ici qu'ils sont du diable (cf. iii, 10), mais il le laisse bien entendre, car le diable dont il vient de parler à mots couverts (ỹ. 4) est dans le monde.

C'est parce qu'ils sont du monde que les pseudo-prophètes parlent du monde, c'est-à-dire à sa façon; ils tiennent de lui leur doctrine et non de Dieu. — ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν rappelle ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ de Jo. iii, 31. Le monde écoute les faux docteurs, car il retrouve en eux sa prétendue sagesse. Les hérétiques devaient donc rencontrer un certain succès en dehors de la communauté. Le monde leur était favorable, tandis qu'il demeurait indifférent ou hostile à l'égard des fidèles (iii, 1, 13). Il aime ce qui lui appartient. La pensée rappelle Jo. xv, 19 : εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε, ὁ κόσμος ἂν τὸ ἴδιον ἐφίλει.

6) ἡμεῖς s'oppose non seulement à αὐτοί du ỹ. 5, mais aussi probablement à ὑμεῖς du ỹ. 4. L'apôtre paraît parler ici au nom de la hiérarchie, de lui

ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.
7 Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν. 8 ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω

d'abord et ensuite des autres prédicateurs de l'Évangile. Les chefs de l'Église sont de Dieu et, sous-entendu, parlent selon Dieu, selon la vérité. Deux individus types sont envisagés dans le parallélisme antithétique qui suit : celui qui connaît Dieu et celui qui n'est pas de Dieu. Le premier représente le fidèle et le second l'hérétique. Les deux expressions : connaître Dieu et être de Dieu sont équivalentes, car connaître Dieu c'est être de lui, posséder son Esprit. Celui qui connaît Dieu écoute ses apôtres et ses prédicateurs, reconnaît la vérité de leur enseignement, notamment en ce qui concerne la foi au Christ venu dans la chair. Celui qui n'est pas de Dieu n'écoute ni ne reçoit la vérité. On peut rapprocher Jo. VIII, 47 : ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει· διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.

ἐκ τούτου se rapporte au fait qu'on écoute ou qu'on n'écoute pas. L'attitude en face de l'enseignement traditionnel est un critère qui permet de discerner les esprits. Ce critère ne diffère pas de celui de la doctrine christologique donné aux ŷ. 2, 3. — Grammaticalement γινώσκομεν se rapporte au même sujet que ἡμεῖς, ἡμῶν, donc aux chefs de l'Église; mais nous savons combien Jo. passe facilement d'un sujet à l'autre. La phrase paraît conclure toute la péricope (ŷ. 1-6), il semble donc que le « nous » ici désigne Jo. et la communauté. L'Esprit de vérité est l'esprit de Dieu; l'esprit d'erreur est l'esprit de l'Antichrist et du monde, soufflé par le diable.

Encore la charité (iv, 7-21).

Jo. qui s'était écarté du thème de la charité (III, 11-24) pour mettre les fidèles en garde contre l'erreur (IV, 1-6), revient à l'amour fraternel, comme à son sujet favori. Dans la présente section la plupart des idées que nous rencontrons ont déjà été exprimées. La présentation différente concourt à les faire connaître davantage. L'amour fraternel et son obligation ont leur principe en Dieu qui est amour (ŷ. 7, 8); Dieu a manifesté son amour pour nous dans la mission de son Fils et nous a aimés le premier (ŷ. 9, 10); il nous a donné l'exemple de la charité (ŷ. 11). Après ces considérations sur Dieu source et modèle de la charité fraternelle, Jo. revient aux idées qui lui sont chères : la communion avec Dieu, que prouve la présence de l'Esprit en nous, a pour conditions la pratique de la charité et l'orthodoxie de la foi au Christ (ŷ. 12-16). Puis Jo. complète ce qu'il avait commencé de dire sur les fruits de la charité fraternelle (III, 19-22) : celle-ci nous donne l'assurance pour le jour du jugement (ŷ. 17), car elle exclut la crainte (ŷ. 18); elle nous donne aussi la preuve que nous aimons Dieu (ŷ. 19-21).

7) ἀγαπῶμεν ἀλλήλους rattache cette nouvelle péricope à l'avant-dernière ἵνα... ἀγαπῶμεν ἀλλήλους (III, 23); en tête du développement, comme dans III, 11,

n'est pas de Dieu, ne nous écoute pas. A ceci nous connaissons l'esprit de la vérité et l'esprit de l'erreur.
7 Bien aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour est de Dieu et quiconque aime est engendré de Dieu et connaît Dieu.
8. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour.

à la manière d'une *responsio*. Sauf dans II, 15 où la formule est négative et où il s'agit du monde, Jo. ne dit pas à propos de la charité ἀγαπᾶτε, mais ἀγαπῶμεν, la tournure est moins autoritaire et plus persuasive. — pour le sens de l'expression cf. III, 11.

La charité vient de Dieu, elle procède de lui comme de sa source. Après πᾶς ὁ ἀγαπῶν il faut sous-entendre ἀδελφόν ou ἀδελφοὺς αὐτοῦ et non θεόν (leçon de A), car il s'agit de l'amour à l'égard des frères. De même que celui qui pratique la justice (II, 29), celui qui aime est né de Dieu. La charité fraternelle est un effet de notre naissance surnaturelle, elle a une origine divine; c'est pourquoi elle est un critère de notre filiation (cf. III, 10). En nous faisant participer à sa vie, Dieu nous fait participer à sa charité. On aime parce qu'on est né de Dieu; et aussi parce qu'on connaît Dieu. La véritable connaissance s'achève, nous l'avons vu, dans la pratique du grand commandement (II, 3-11). Ainsi notre filiation et notre connaissance de Dieu sont les principes de la charité fraternelle. Une telle origine indique l'excellence de cette vertu. Les mots ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν et γεγέννηται, γινώσκει commencent par les mêmes consonnes et donnent à la phrase une allure rythmique.

8) Antithèse à 7^b^. Celui qui n'aime pas son frère n'a pas compris ce qu'est Dieu. L'aor. οὐκ ἔγνω fait contraste avec le présent γινώσκει du ŷ. 7^b^; alors que celui qui aime possède la connaissance d'une manière continuelle, celui qui n'aime pas n'est point encore arrivé à la connaissance. Sans la charité fraternelle il n'y a pas de connaissance de Dieu. En effet, Dieu est amour, mot sublime qui résume tout ce que le chrétien peut savoir de son créateur. L'amour est l'attribut qui fait le mieux connaître la nature de Dieu, celui que Dieu a le mieux manifesté aux hommes dans l'histoire du salut; il est à tel point représentatif que Jo. ne le considère plus comme un attribut, mais comme l'expression de la nature même de Dieu. Jean est pour le primat de la charité, comme saint Paul (I Cor. VIII, 1-3; XIII). Connaître Dieu n'est pas être grand métaphysicien, mais avoir l'intelligence de sa nature qui est amour. Pareille connaissance est à la portée de toute âme généreuse.

Le Judaïsme savait que Dieu aimait Israël et même les nations païennes (Jonas), bien que ce dernier point fût rejeté par beaucoup (Act. XXII, 21, 22) Rabbi Simlai († 250) pensait que toutes les démarches de Dieu se ramenaien à l'amour : « *Veux-tu savoir que toutes les voies de Dieu sont amour* (Ps. XXV, 10) : *au début de la Loi il a paré une fiancée* (Gen. II, 22); *à la fin il a enterré un mort* (Deut. XXXIV, 6, cf. Jude, ŷ. 9, p. 310) *et au milieu il a visité un malade* » (Gen. XVIII, 1), (*Tanchuma*, B, I (42^a^); Strack-Bill. III, 778). Mais l'amour de Dieu s'est surtout manifesté dans le N. T. et c'est dans l'incarnation que Jo. le contemple.

τὸν Θεόν, ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν. 9 ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐν
ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ Θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα
ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. 10 ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν
Θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν
περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. 11 Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς,
καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. 12 Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται.

10. **TSVM** : ηγαπησαμεν. — **HW** : ηγαπηκαμεν.

9) L'amour de Dieu a été rendu visible, d'une manière éclatante, dans le fait qu'il a envoyé son Fils unique dans le monde pour nous donner la vie. — ἐφανερώθη à l'aor., car si Dieu a toujours montré son amour, il l'a surtout manifesté dans la circonstance envisagée. — ἐν ἡμῖν, formule très significative, dont l'explication est indiquée à la fin du verset : c'est en nous que se manifeste l'amour divin par le don de la vie surnaturelle. L'adjectif μονογενής est toujours employé par Jo. à propos du Fils (ici et Jo. I, 14, 18 ; III, 16, 18) ; sur le sens de ce mot et son usage chez les Grecs, cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 22. Ce Fils, unique au sens transcendant, et donc très cher, Dieu l'a envoyé dans le monde, c'est-à-dire dans l'humanité. — ἀπέσταλκεν au parfait, car l'événement est dans le passé et son effet demeure. L'initiative du salut appartient au Père qui nous a aimés le premier comme Jo. va le dire au ỳ. 10 (cf. II Tim. I, 9).

Le but de la mission du Fils est de nous donner la vie (cf. III, 14). Semblable don est au-dessus de tout don, car il nous fait enfants de Dieu (III, 1). Cette vie est δι' αὐτοῦ, « par lui », c'est-à-dire par le Fils. Nous vivons de la vie du Christ, vie qu'il puise au sein du Père et qu'il nous communique (I, 2) par son Esprit (III, 9). Le texte se rapporte à l'incarnation et à la rédemption.

Vivre de la vie du Christ est aussi, mais sous d'autres formules que chez saint Jean, une idée fondamentale de la théologie et de la spiritualité de saint Paul (cf. II Cor. IV, 10; Gal. II, 20; Col. III, 4; Phil. I, 21).

10) Jo. considère l'amour en lui-même; « en ceci consiste l'amour », non l'amour de Dieu pour l'homme, mais l'économie de l'amour. Cette économie est exprimée dans une phrase négative, puis dans une phrase positive, tournure de style bien johannique pour insister sur une idée (Jo. I, 20; VI, 38; VII, 22; XII, 6; II Jo., 5; cf. *Introd.* p. 109 s. et *supra,* IV, 2, 3 si on garde μὴ ὁμολογεῖ). Le véritable amour est celui qui commence. Tel a été l'amour de Dieu (cf. ỳ. 19); celui de l'homme n'est venu qu'après, comme une réponse. — ἠγάπησεν à l'aor. comme dans Jo. III, 16; il s'agit d'un acte d'amour extraordinaire qui a eu lieu dans le temps marqué par ἀπέστειλεν. — ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν correspond à ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ (ỳ. 9) et exprime un autre aspect corrélatif de la même réalité rédemptrice. — sur ἱλασμός, cf. II, 2. — Le Christ ἱλασμός est considéré ici d'après le résultat de sa passion. Jean parle encore dans le cadre de la communauté (ἡμῶν), mais pré-

9 En ceci l'amour de Dieu a été manifesté en nous : que Dieu ait
envoyé son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par lui.
10 En ceci consiste l'amour : non que nous ayons aimé Dieu, mais
que lui nous ait aimés et qu'il ait envoyé son Fils propitiation pour
nos péchés. 11 Bien aimés, si Dieu nous a aimés de la sorte, nous
devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. 12 Personne n'a

cédemment il a déjà dit que le Christ était ἱλασμός pour les péchés du monde entier (II, 2; cf. *infra*, ỳ. 14). Paul exprime la même pensée que Jo. sur l'amour de Dieu manifesté dans l'envoi et la mort de son Fils (Rom. V, 8, 9; Éph. II, 4, 5). La leçon de B ἠγαπήκαμεν paraît fautive, car le sens du parfait ne convient pas ici.

Les ỳ. 9 et 10[b] rappellent Jo. III, 16 : οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. La plupart des mots sont communs à ces versets de l'épître et de l'évangile, à l'exception de la foi dont Jo. traite ailleurs dans l'épître (II, 22, 23; III, 23; IV, 2, 15; V, 1-12); ἔδωκεν dans l'évangile exprime « l'abandon du Fils à la mort » (*Lagrange*) et équivaut à ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμόν.

Les *Odes de Salomon* contiennent cette belle réflexion religieuse : « *Je n'aurais pas su aimer le Seigneur, si lui-même ne m'avait aimé* [*le premier*] » (III, 3). Comme saint Jean l'auteur avait médité sur la priorité de l'amour divin.

11) Jo. répète ἀγαπητοί comme pour attirer l'attention sur ce qu'il va dire; c'est la dernière fois qu'il emploie dans l'épître cette appellation. — καί a le sens de « aussi ». Ce verset est la conclusion de ce qui vient d'être dit sur l'amour de Dieu à notre égard. L'expression οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν rappelle encore le début de Jo. III, 16. Dieu nous a aimés d'une manière admirable. Nous aussi, en conséquence, nous devons aimer. Jean ne conclut pas que nous devons aimer Dieu, cela va de soi et n'est pas l'objet de la présente péricope; il conclut que nous devons nous aimer les uns les autres. L'amour de Dieu, qui est la source de l'amour fraternel, en est aussi le modèle. Ce n'est donc pas seulement la charité immense du Christ que Jo. propose comme un devoir à notre imitation (III, 16), mais encore la charité du Père, comme dans le Sermon sur la montagne (Mt. V, 43-48). Paul recommande aussi aux fidèles d'être les imitateurs de Dieu (Éph. V, 1). L'idée faisait partie de la catéchèse et vient de l'enseignement du Sauveur.

On remarquera que c'est l'incarnation rédemptrice qui fait connaître l'amour du Père et sert de prémisses à la conclusion de Jo. sur la charité fraternelle. On retrouve ainsi dans les ỳ. 7-11 la même connexion entre la foi et la charité que dans III, 23. Le dogme fonde la morale.

12) Jo. montre l'excellence de la charité fraternelle. Ce n'est que dans la gloire, après la parousie, que nous verrons Dieu comme il est (III, 2). Tant que nous sommes dans la vie présente Dieu est pour nous invisible; même enseignement, en termes presque identiques, dans le IV[e] évangile : Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (I, 18; cf. VI, 46; I Tim. VI, 16). L'expression ἀόρατος

ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστιν. [13] ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. [14] καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. [15] ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς

12. **THWV** : τετελειωμενη εν ημιν. — **SM** : εν ημιν τετελειωμενη.
15. **HWVM** : ος εαν. — **TS** : ος αν. — **H** *solus post* Ιησους *addit* [Χριστος].

θεός, qu'emploie saint Paul (Col. I, 15; I Tim. I, 17), se retrouve chez les auteurs grecs, chez Philon, Josèphe, dans les écrits hermétiques (cf. Bauer, *Wörterb.*; Bultmann, *Untersuchungen zum Iohannesevangelium*, dans *ZntW*, 1930, p. 169-192). Les Juifs et les chrétiens ont pu emprunter l'expression à l'hellénisme, mais ils avaient mieux que les Grecs l'idée religieuse de la transcendance de Dieu. Le Père est invisible ici-bas, cependant nous pouvons être assurés de notre union à lui si, par la pratique de la charité fraternelle, nous prenons modèle sur lui; cf. ŷ. 16. Sans le voir nous le savons présent. La charité est, en effet, le critère des enfants de Dieu (III, 10, 14). A propos des théophanies dans l'A. T. cf. III, 2.

Les Rabbins enseignaient aussi l'invisibilité de Dieu durant la vie (Strack-Bill. I, 783; II, 362 s.).

En quel sens faut-il interpréter αὐτοῦ? L'exégèse la plus satisfaisante est celle qui entend ce pronom d'un génitif objectif : l'amour à l'égard de Dieu est parfait en nous (*Belser, Camerlynck, Vrede, Windisch*). Le sens est alors que l'amour du prochain perfectionne notre amour de Dieu, en est le complément nécessaire; même idée dans les Synoptiques à propos du second commandement semblable au premier (Mc. XII, 31; Mt. XXII, 39). La charité fraternelle est considérée comme faisant partie de la vertu théologale de charité, car Dieu vit dans nos frères (cf. Mt. XXV, 31-46; I Cor. VIII, 11, 12). Il y a aussi dans Jo. l'idée que l'amour du prochain est le gage de l'amour pour Dieu, car Dieu on ne le voit pas et en aimant nos frères nous sommes assurés d'aimer Dieu (cf. IV, 20). Il est beaucoup moins satisfaisant d'entendre αὐτοῦ d'un génitif subjectif, c'est-à-dire de l'amour de Dieu pour l'homme (*Bonsirven, Charue, Brooke*). Le sens est alors que par sa divine présence en nous Dieu réalise son amour dans la plénitude, idée très belle, mais qui s'accorde moins bien avec le contexte. Nous écrivons ἐν ἡμῖν après τετελειωμένη avec ℵ B contrairement à A qui l'écrit avant.

13) Dans les ŷ. 13 à 16ª Jo. revient sur des idées déjà dites. Loisy considère tout le passage comme ajouté après coup par un rédacteur cf. *Introd.* p. 117 s.). Mais Jo. a coutume de se répéter. Il vient de parler de la charité qui nous donne l'assurance de la communion avec Dieu et en est le critère. Aussitôt il passe à une autre preuve de l'union avec Dieu : la présence de l'Esprit. Ce ŷ. 13 est presque mot pour mot la répé-

jamais vu Dieu. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est parfait en nous. [13] En ceci nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous : qu'il nous a donné de son Esprit. [14] Et nous, nous avons vu et nous rendons témoignage que le Père a envoyé le Fils comme sauveur du monde. [15] Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure

---

tition de III, 24ᵇ. L'idée est la même. L'Esprit fait connaître sa présence par des charismes et témoigne ainsi de notre filiation dont il est le principe (III, 9).

14) Dans les ŷ. 14-15 Jo. reprend l'idée de l'orthodoxie de la foi, critère de la communion (II, 22-24; IV, 2-3); il y reviendra encore (V, 1). — ἡμεῖς τεθεάμεθα paraît s'opposer à οὐδεὶς πώποτε τεθέαται (ŷ. 12), Dieu le Père est invisible, mais on a vu le Fils que le Père a envoyé; on a la même opposition que dans Jo. I, 18. Le « nous » que Jo. emploie ici est celui du témoin comme dans I, 1-3; l'auteur parle en son nom personnel et en celui du groupe apostolique. Dans ŷ. 7-13, au contraire, le « nous » désignait l'auteur et la communauté des fidèles. Ce changement de sujets est assez dans la manière de Jo. (cf. ŷ. 6; III, 23-24). D'après Calmes il ne s'agirait que d'une vision intérieure accordée par l'Esprit qui vient d'être nommé; Jo. parlerait donc encore au nom de la communauté. Mais τεθεάμεθα rappelle trop ἐθεασάμεθα des prologues du IVᵉ évangile (I, 14) et de l'épître (I, 1) pour être entendu autrement; de même pour μαρτυροῦμεν (cf. Jo. I, 7, 8, 15, 32, 34 et I Jo. I, 2). Jean a vu dans le passé la manifestation du Fils incarné et il rend témoignage dans le présent. Le Fils est nommé « Sauveur du monde » comme dans Jo. IV, 42. Plusieurs rois hellénistiques ont pris le nom de σωτήρ, seul Jésus le « garde encore » (Lagrange, sur Luc. II, 11). Jean affirme de nouveau l'universalité de la rédemption (II, 2). La teneur du ŷ. 14 est presque identique à celle de Jo. III, 17 : ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον... ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ. — on remarquera la même omission d'αὐτοῦ après υἱόν. Dans le paganisme le titre de « sauveur » a été donné à plusieurs dieux : Σαράπιδι Ἴσιδι Σωτῆρσι (Dittenb. *Or. inscrip.* 87), κηδεμόνα καὶ σωτῆρα πάντων ἀνθρώπων αὐτάρχη θεόν (Élius Aristide, *Orat. in. Serapin*, 20, cité par Bauer), cf. Allo, *Les Dieux sauveurs du paganisme gréco-romain*, dans *Revue des sciences phil. et théol.*, 1926, p. 5-34.

15) Celui qui accepte le témoignage apostolique et reconnaît l'incarnation rédemptrice selon la véritable doctrine est uni à Dieu. C'est toujours l'orthodoxie de la foi, critère de la communion (IV, 2; cf. V, 1). Cette orthodoxie consiste à reconnaître que Jésus de Nazareth, qui a vécu et souffert, est le Fils de Dieu; profession de foi équivalente à l'affirmation que Jésus-Christ, c'est-à-dire le Verbe, est venu dans la chair (IV, 2; cf. II Jo. ŷ. 7).

Jo. a déjà dit que la foi véritable implique la pratique des commandements (II, 3-6; III, 23-24). Nous lisons ἐάν avec B, de préférence à ἄν, leçon de ℵ A K L. Après Ἰησοῦς B *arm.* ajoutent Χριστός pour se conformer à l'expression courante.

ἐν τῷ θεῷ. 16 καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ
θεὸς ἐν ἡμῖν. Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ
μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. 17 Ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν,
ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ
ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, 18 φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ

16. **TWSVM** : μενει ². — **H** : [μενει] ².

---

16) Après la digression sur l'Esprit et la foi véritable (ỳ. 13-15), Jo. revient au thème de la charité; ỳ. 16ᵃ sert de transition. Le « nous » est toujours apostolique (ỳ. 14); ἡμεῖς ἐγνώκαμεν rappelle ἡμεῖς τεθεάμεθα (ỳ. 14) et oppose la connaissance des témoins à la fausse gnose des hérétiques — ἐγνώκαμεν, πεπιστεύκαμεν au parfait, car la connaissance et la foi remontent au passé et demeurent. Ceux qui ont vu Jésus, Fils de Dieu, ont connu l'amour que Dieu a toujours pour nous (ἔχει au présent, avec l'idée de durée); car Dieu le leur a bien manifesté dans la mission de son Fils, comme il a été déjà dit (ỳ. 9, 10). Leur cœur a été touché et ils ont cru à l'amour; ils n'ont pas refusé de l'admettre bien qu'il fût immense. L'expression ἐν ἡμῖν, qui paraît d'abord incorrecte ou équivalente à εἰς ἡμᾶς, exprime en fait une idée fondamentale de la théologie johannique. L'amour de Dieu pour nous se manifeste en nous par le don de la vie (ỳ. 9).

ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν rappelle ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν de Jo. vi, 69; l'ordre différent des verbes exprime deux aspects des rapports de la connaissance et de la foi; la foi vient de la connaissance et conduit à une connaissance plus parfaite.

La répétition « Dieu est amour » conclut l'ensemble des ỳ. 7-16ᵃ sur Dieu source et modèle de la charité dans l'envoi de son Fils. Elle fait penser à une *inclusio* sémitique (ỳ. 8). Celui qui demeure dans l'amour (cf. Jo. xv, 9, 10), dans la charité fraternelle que Jo. veut inculquer, demeure en Dieu puisque Dieu est amour et que l'amour vient de Dieu (ỳ. 7), et Dieu demeure en lui puisque celui qui aime est né de Dieu (ỳ. 7; cf. iii, 10). En d'autres termes, pas de communion avec Dieu sans la charité fraternelle. Cette charité, comme l'Esprit-Saint (ỳ. 13), comme l'orthodoxie de la foi en Jésus (ỳ. 15), est une preuve de la demeure réciproque de Dieu en nous et de nous en Dieu; c'est Dieu qui vit dans l'âme avec son amour. Mais alors que l'Esprit et la foi sont principes de notre filiation (iii, 9; v, 12), la charité en est la conséquence. — μένει 2° omis par A, *vulg.*, est très soutenu par א B K L.

17) Jo. va maintenant traiter des fruits de la charité fraternelle (ỳ. 17-21), comme à la fin du précédent développement sur la charité (iii, 19-22). Le premier fruit indiqué ici est l'assurance au jour du jugement, et non plus seulement dans la prière comme dans iii, 21-22. Si on rapporte ἐν τούτῳ à ὅτι, comme dans iii, 16; iv, 9, 10, 13, la phrase devient très lourde avec la proposition incidente commandée par ἵνα. Il est plus normal de rapporter

en lui et lui en Dieu. 16 Et nous, nous avons connu l'amour que
Dieu a en nous et nous [y] avons cru. Dieu est amour; et celui
qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu et Dieu demeure en
lui. 17 En ceci l'amour est parfait relativement à nous : que nous
ayons assurance pour le jour du jugement, parce que, à la façon
dont lui est [au ciel], nous sommes nous aussi en ce monde. 18 Il
n'y a pas de crainte dans l'amour, mais l'amour parfait chasse

ἐν τούτῳ à ἵνα comme dans Jo. xv, 8; ἵνα a un sens explicatif (cf. *supra*, ii, 27; iii, 1). L'expression τετελείωται ἡ ἀγάπη rappelle ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται de ii, 5; mais alors que dans ii, 5 il s'agit de l'amour à l'égard de Dieu, ici il s'agit de l'amour fraternel, contrairement à *Vulg. Clem.* qui ajoute *Dei* après *charitas*. Cet amour est dit parfait « avec nous », μεθ' ἡμῶν, et non « en nous », ἐν ἡμῖν. Il peut s'agir d'un hébraïsme, μετά est alors une simple traduction de עם qui signifie parfois « à l'égard de » (Josué, ii, 12; Ps. lxxvii [hébr. lxxviii], 37), ou bien d'une nuance voulue, la charité est considérée alors comme une entité qui coopère avec nous, car elle ne vient pas de nous, mais de Dieu (ỳ. 7). Quoi qu'il en soit, l'assurance pour le jour du jugement est le plein effet, l'épanouissement de la charité en nous. Jean a déjà dit que lors de la parousie ceux qui demeurent dans le Christ n'auraient rien à craindre (ἵνα... σχῶμεν παρρησίαν, ii, 28). La charité est un autre motif de la même assurance. Ce motif est expliqué (ὅτι) par notre ressemblance avec le Christ désigné encore ici par ἐκεῖνος (cf. ii, 6). Le Christ n'est pas envisagé dans son existence terrestre, mais dans son existence actuelle auprès du Père : nous sommes en ce monde comme il est dans le ciel. — La leçon de א ἐσόμεθα s'accorde moins bien avec le contexte, car l'explication introduite par ὅτι porte sur παρρησίαν. En quoi sommes-nous semblables au Christ? On pourrait penser à la communion avec Dieu, la charité en étant le signe. Mais il est préférable de rester dans l'idée même de la charité qui est celle de toute la péricope. La charité nous rend semblables au Christ. Le Christ qui nous a montré ce qu'était le véritable amour en offrant sa vie pour nous (iii, 16), continue de nous aimer dans le ciel, où il est toujours ἱλασμός (ii, 2). Si nous demeurons dans la charité, nous sommes semblables à lui; nous n'avons donc rien à craindre de lui qui sera notre juge (Jo. v, 22).

Dans la IVᵉ évangile la foi est une garantie de salut (iii, 18; v, 24), comme ici la charité. Ces deux vertus sont, en effet, solidaires. Sans doute d'après Jo. iii, 18-19, le jugement a déjà lieu, selon l'attitude de l'âme; mais ce jugement sera manifesté extérieurement au jour de la parousie (Jo. v, 28-29). En attendant le fidèle peut se demander quel est l'état véritable de son âme. La charité fraternelle lui donne alors l'assurance d'un accueil favorable par le juge.

18) Quelques réflexions d'ordre psychologique confirment ce qui vient d'être dit. La même pensée est exprimée d'une manière négative et ensuite d'une manière positive. Quand on aime tout de bon, on ne craint pas;

τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος
οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. [19] Ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν
ἡμᾶς. [20] ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης
ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ
ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν. [21] καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ,
ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

l'amour parfait chasse dehors la crainte. — ἔξω βάλλειν est plus énergique que ἐκβάλλειν, on trouve aussi ἐκβάλλειν ἔξω (Jo. VI, 37; IX, 34, 35; etc.). ὅτι explique pourquoi la crainte est incompatible avec l'amour. — κόλασις, seulement ici et Mt. XXV, 46 dans le N. T., désigne au sens propre l'élagage des plantes (THÉOPHRASTE, *C. P.*, III, XVIII, 2) et au sens figuré, chez les classiques, la punition en vue d'une amélioration; conformément à cet usage Philon dit que κόλασις ne signifie pas la peine, mais la correction des fautes : ἔστι δὲ καὶ ἡ κόλασις οὐκ ἐπιζήμιον, ἁμαρτημάτων οὖσα κώλυσις καὶ ἐπανόρθωσις (*De conf. ling.* 171; M. I, 431). Dans le grec de la *Koinè* la nuance a souvent disparu et κόλασις est employé au sens de peine vindicative au même titre que τιμωρία (II Mac. IV, 38; Sagesse, XIX, 4; JOSÈPHE, *Ant. jud.* XV, II, 2; cf. TRENCH, *Synonyms*, p. 24 s.). C'est le cas de Mt. où il s'agit du châtiment éternel. L'expression ὁ φόβος κόλασιν ἔχει signifie que la crainte a pour objet la peine et le contexte qui précède laisse entendre que cette peine est la condamnation au jour du jugement. — Jo. revient à l'idée du ỷ. 17. Pareille crainte est bien exclusive de l'amour qui suppose un certain abandon. Opposition analogue entre la crainte et l'amour dans IGNACE, *Éph.* XI, 1 : ἢ γὰρ τὴν μέλλουσαν ὀργὴν φοβηθῶμεν, ἢ τὴν ἐνεστῶσαν χάριν ἀγαπήσωμεν, ἓν τῶν δύο.

La fin du ỷ. reprend sous forme concrète l'idée exprimée au début sous forme abstraite : ὁ δὲ φοβούμενος κτλ. correspond à φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ. — Jo. ne veut pas qu'on se laisse aller à une crainte qui n'a rien de filial. Il ne s'agit pas de la certitude du salut, mais de la confiance.

La crainte tenait une grande place dans la religion de l'A. T., elle était synonyme du service de Dieu (Gen. XXII, 12; Ps. XXII, 24; Jonas, I, 9; etc.) et le commencement de la sagesse (Prov. I, 7; IX, 10; Eccli. I, 16). — Jo. ne nie pas la valeur que garde ce sentiment qui peut faire éviter le péché (cf. Mt. X, 28; Lc. XII, 5), mais il veut que ses fidèles soient parfaits et n'en aient pas besoin.

19) ἡμεῖς s'oppose à celui qui craint et qui n'est pas parfait dans l'amour; le « nous » désigne encore l'auteur et les fidèles comme au ỷ. 17. — ἀγαπῶμεν, indic., Jo. constate. — ℵ et plusieurs manuscrits ont la leçon τὸν θεόν qui a été lue par la *Vulg. Clem.* Il semble encore préférable d'entendre ἀγαπῶμεν de la charité fraternelle par analogie avec les ỷ. 10 et 11 où la priorité de l'amour divin à notre égard est nommée comme un motif de l'amour du prochain. — A, quelques manuscrits, suivis encore par la *Vulg.* ont ὁ θεός à la place de αὐτός, mais l'emploi du pronom pour désigner Dieu est tout à fait dans le style johannique (cf. II, 3). Nous aimons, car Dieu nous a donné l'exemple.

dehors la crainte, parce que la crainte a [pour objet] le châtiment
et celui qui craint n'est pas parfait dans l'amour. [19] Quant à nous,
nous aimons, parce que le premier il nous a aimés. [20] Si quelqu'un
dit : « j'aime Dieu » et haïsse son frère, c'est un menteur. Celui
qui n'aime pas son frère qu'il voit, ne peut pas aimer Dieu qu'il
ne voit pas. [21] Et tel est le commandement que nous avons reçu
de lui, que celui qui aime Dieu aime aussi son frère.

20) Un nouvel argument en faveur de la charité fraternelle est sa corrélation avec l'amour de Dieu (cf. IV, 12). — ἐάν τις εἴπῃ rappelle ἐὰν εἴπωμεν (I, 6, 8) et ὁ λέγων (II, 4, 6, 9); ce quelqu'un n'est pas étranger aux hérétiques; il est le même que celui qui prétend être dans la lumière et a de la haine pour son frère (II, 9). Les hérétiques prétendaient sans doute aimer Dieu, mais ne se souciaient pas de la charité (II, 7-11). — Jo. réagit de nouveau contre eux et enseigne que l'amour de Dieu est inséparable de l'amour du prochain. Prétendre que le premier peut exister sans le second est un mensonge. De cette inséparabilité Jo. apporte une double raison.

La première est la présence du frère et l'invisibilité de Dieu. Le fait de voir son frère (ἑώρακεν, d'une vision habituelle) rend l'amour plus facile, plus contrôlable en quelque sorte. L'invisibilité de Dieu (cf. ỷ. 12), au contraire, exige de la part du fidèle plus d'effort, plus de réflexion pour arriver à l'acte de charité. — οὐ δύναται, leçon de ℵ B, plus conforme au commandement rapporté au ỷ. suivant que πῶς δύναται, leçon de A K L suivie par la *Vulg.* — L'idée est qu'on ne peut pas faire ce qui est difficile quand on ne fait pas ce qui est facile.

21) La seconde raison est le commandement que nous avons reçu de Dieu. — Selon son habitude Jo. emploie le pronom (ἀπ' αὐτοῦ) plutôt que le nom; le contexte indique Dieu de préférence au Christ, ainsi a compris A qui a ἀπὸ τοῦ θεοῦ, leçon lue par la *Vulg. Clem.* (*a Deo*). — Jo. qui a répété si souvent ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς (III, 11, 14, 23; IV, 7, 12), selon la terminologie du IVᵉ évangile (cf. *supra*, III, 11), rejoint maintenant la catéchèse synoptique. Ce commandement, qui ordonne d'aimer Dieu et les frères, rappelle le premier commandement et le second qui lui est semblable (Mc. XII, 29-31; Mt. XXII, 37-40). L'allusion cependant est faite dans le style johannique, le frère est nommé à la place du prochain et les deux commandements semblables sont ramenés à l'unité.

LA FOI ET LA FILIATION (V, 1-13).

Les thèmes sur la charité (III, 11-24; IV, 7-21) et la foi (IV, 1-6; V, 1-13) se succèdent selon un rythme alternatif. Mais le dernier thème sur la charité traite aussi de la foi (IV, 14-16[a]), et le nouveau thème sur la foi parle encore de la charité (V, 1[b]-3). On est en présence de considérations qui se suivent et se compénètrent sans plan bien défini.

V, [1] Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται,
καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.
[2] ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν
ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν. [3] αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη

La foi est le signe de notre filiation (ỹ. 1ᵃ) et la filiation est la raison profonde de l'amour (ỹ. 1ᵇ-4ᵃ). La foi assure la victoire sur le monde (ỹ. 4ᵇ); son objet est Jésus Fils de Dieu (ỹ. 5). Rendent témoignage à la foi véritable l'eau, le sang et l'Esprit (ỹ. 6-8) et aussi le Père (ỹ. 9). Celui qui a la vraie foi est uni au Christ et possède la vie que le Christ communique (ỹ. 10-12). Tel est le cas des correspondants de Jo. (ỹ. 13).

V, 1) La foi est le critère de la filiation, comme la justice (II, 29), la charité fraternelle (IV, 7); Jo. emploie la même formule : πᾶς ὁ πιστεύων, πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην, πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ (ἐξ αὐτοῦ, II, 29) γεγέννηται. La foi, la justice sainteté et la charité sont corrélatives; pas de justice sainteté sans la charité, et la charité est solidaire de la foi (III, 23). Voilà pourquoi elles sont toutes trois critères de la même réalité. Mais alors que la charité est critère de la filiation en tant que conséquence (IV, 7), la foi est critère en tant que cause ou condition (cf. ỹ. 12 *infra*) : c'est à ceux qui croient en lui que le Verbe incarné a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jo. I, 12). — Sur l'idée de naissance cf. *supra*, II, 29.

La foi critère de la filiation est celle qui confesse que Jésus est le Christ. Elle s'oppose à la négation des hérétiques qui prétendent le contraire (II, 22). Le mot Christ est pris au sens transcendant de Verbe incarné (cf. IV, 2); confesser que Jésus est le Christ équivaut à confesser qu'il est le Fils de Dieu (cf. ỹ. 5).

De l'idée de foi, Jo. passe aussitôt à celle de l'amour. Le verbe γεννάω sert de transition. La naissance surnaturelle, dont la foi est le critère, implique la charité fraternelle, car elle établit entre les croyants les liens d'une même vie. Sans la foi pas de filiation et donc pas de charité. Ainsi ce n'est pas seulement dans ses motifs (IV, 9, 10) et dans ses divins modèles (III, 16; IV, 10) que la charité dépend de la foi, c'est encore dans son existence même. Ce n'est pas que la foi soit supérieure à la charité, car c'est à la charité qu'elle conduit.

Quelques auteurs (*Brooke, Büchsel*) entendent de la vie de famille ce qui est dit touchant l'amour à l'égard de celui qui engendre et de celui qui est engendré. Il est naturel qu'on aime son père et son frère; l'application à Dieu et aux fidèles serait sous-entendue, tant elle est claire. — Jo. exprimerait une pensée analogue à celle qu'on rencontre chez Plutarque : χρηστοὶ δὲ καὶ δίκαιοι παῖδες, οὐ μόνον διὰ τοὺς γονεῖς ἀγαπήσουσιν μᾶλλον ἀλλήλους, ἀλλὰ καὶ τοὺς γονεῖς δι' ἀλλήλους.... τὸ φιλεῖν ἀδελφόν, εὐθὺς ἀπόδειξιν εἶναι τοῦ καὶ τὸν πατέρα φιλεῖν καὶ τὴν μητέρα (*Morale*, 480ᵈ, ᶠ). Il y a bien dans Jo. une analogie tirée de la famille, mais le sens littéral paraît bien désigner Dieu et le fidèle à cause de ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται dans le contexte immédiat. Celui qui engendre est Dieu le Père, source première de la vie, et celui qui est engendré est le fidèle. Saint Augustin entendait τὸν γεγεννημένον du Christ et Windisch demeure hésitant.

V, [1] Quiconque croit que Jésus est le Christ est engendré de
Dieu, et quiconque aime celui qui engendre aime celui qui est engendré de lui. [2] En ceci nous connaissons que nous aimons les
enfants de Dieu : que nous aimons Dieu et que nous pratiquons ses
commandements. [3] Tel est, en effet, l'amour de Dieu : que nous

L'idée exprimée est celle déjà rencontrée dans IV, 21; mais ici Jo. laisse entendre la raison profonde de cette solidarité entre l'amour à l'égard de Dieu et l'amour à l'égard des fidèles : celui qui aime le Père aime celui qu'il a engendré, car dans l'engendré il y a quelque chose du Père. L'amour qu'on a pour Dieu s'étend jusqu'à ses enfants.

2) C'est ainsi que l'amour de Dieu est le critère de l'amour fraternel. Jean dit : τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ et non ἀδελφούς, car il veut attirer l'attention sur l'idée de filiation. Tandis qu'ici l'amour de Dieu est le critère de l'amour fraternel, dans IV, 20 c'était au contraire l'amour fraternel qui était le critère de l'amour de Dieu. L'un et l'autre sont inséparables. — La construction ἐν τούτῳ avec ὅταν indique une action particulière et répétée, tandis que celle de ἐν τούτῳ avec ἐάν (II, 3) indique plutôt une condition générale.

La pratique des commandements se rapporte sans doute à l'amour de Dieu : nous aimons Dieu en pratiquant ses commandements, comme Jo. va le dire (ỹ. 3). Moins facilement on entendrait la pratique des commandements d'un critère de l'amour fraternel, car si le commandement nouveau ordonne la charité (II, 7-11), d'autres ont un objet différent. La leçon τηρῶμεν de ℵ K L P est sans doute une harmonisation avec le ỹ. suivant; la lecture ποιῶμεν de B exprime bien l'obéissance.

3) Garder les commandements est une expression johannique (II, 3, 4; III, 22, 24; Jo. XIV, 15, 21; XV, 10). L'amour de Dieu consiste surtout en des actes, c'est-à-dire doit se traduire en eux. — ἵνα est consécutif. — Le même rapport entre la pratique des préceptes et l'amour est exprimé dans le IVᵉ évangile (XIV, 15, 23), mais alors que dans l'évangile il s'agit de l'amour et des préceptes du Christ, ici il s'agit de l'amour et des préceptes du Père. Les deux idées sont complémentaires; la parole de Jésus est celle de son Père (Jo. XIV, 24; cf. VII, 16). Jean n'explique pas quels sont ces commandements, les fidèles en sont instruits. Déjà l'auteur de la Sagesse avait dit que l'amour consiste à observer les lois : ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων (VI, 18).

L'apôtre ajoute une réflexion sur la nature des commandements et (ỹ. 4ᵃ) sur la force des enfants de Dieu. Les commandements ne sont pas pesants comme on pourrait le croire. Dieu ne charge pas ses enfants d'un fardeau trop lourd. Les préceptes sont faciles : croire à l'incarnation rédemptrice, à l'amour du Père et du Christ pour nous, aimer Dieu et les frères, tels sont les grands devoirs qui ressortent de l'épître. Jésus reproche aux pharisiens de lier des fardeaux pesants, φορτία βαρέα (Mt. XXIII, 4) et déclare n'imposer lui-même qu'un fardeau léger, φορτίον ἐλαφρόν (Mt. XI, 30). La réflexion de Jo. rappelle ces paroles du Sauveur; mais Jo. ne traite pas la question de savoir si les commandements sont par eux-mêmes lourds ou légers; il déclare seulement ici qu'ils ne sont pas lourds pour l'enfant de Dieu (ỹ. 4ᵃ).

τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν· καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι
οὐκ εἰσίν, 4ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον· καὶ αὕτη
ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. 5τίς ἐστιν δὲ ὁ νικῶν
τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; 6οὗτός
ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον,

5. **SM** : δε *post* τις — **W** *post* εστιν. — **H** : εστιν [δε]. — **TV** *omittunt*.
6. **SVM** *post* αιματος *addunt* και πνευματος. — **THW** *omittunt*.

Le Deutéronome avait déjà dit que la Loi est à la portée du fidèle (xxx, 11-14). D'après Philon, Dieu ne demande rien de lourd, de compliqué ou de difficile, mais quelque chose de tout à fait simple et aisé, il demande qu'on l'aime comme bienfaiteur, ou du moins qu'on le craigne comme Maitre et Seigneur : αἰτεῖται... παρὰ σοῦ ὁ θεὸς οὐδὲν βαρὺ καὶ ποικίλον ἢ δύσεργον, ἀλλὰ ἁπλοῦν πάνυ καὶ ῥᾴδιον, ταῦτα δ' ἐστὶν ἀγαπᾶν αὐτὸν ὡς εὐεργέτην, εἰ δὲ μή, φοβεῖσθα γοῦν ὡς ἄρχοντα καὶ κύριον (*De spec. leg.* I, 299; M. II, 257). Mais la loi qui faisait connaître le péché ne donnait pas un secours pour le faire éviter (Rom. VII). Dans les écrits talmudiques et midraschiques les Rabbins distinguent les commandements légers (מִצְוֹת קַלּוֹת) et les commandements difficiles (מִצְוֹת חֲמוּרוֹת). Le principe de discernement varie. Rabbi Abba ben Kahana († vers 310) citait comme exemple de précepte léger la loi sur les nids d'oiseaux (Deut. XXII, 6-7), et comme exemple de précepte difficile la loi sur l'honneur dû aux parents (Ex. XX, 12). Le critère était ici la dépense d'argent; et Rabbi Abin, contemporain de Rabbi Abba ben Kahana rangeait l'honneur dû aux parents parmi les préceptes légers, car les enfants ne faisaient que rembourser aux parents ce qu'ils avaient reçu d'eux (*Qiddus-chim*, 1, 61b, 58). Une *Baraïtha* range parmi les préceptes légers ceux dont la transgression s'expie par la pénitence et parmi les préceptes difficiles ceux dont la transgression entraînait la peine de mort (*Schebu'oth* 39a). Plusieurs Rabbins tendaient simplement à distinguer les préceptes importants de ceux qui l'étaient moins (Strack-Bill. I, 901-905). Si la dénomination de préceptes légers existait déjà en Israël au temps de Jésus et des apôtres, saint Jean à la suite du Sauveur range toutes les ordonnances divines parmi les préceptes légers, en ce sens que toutes sont faciles; ce qui revient à supprimer la distinction. Le Concile de Trente citant I Jo. V, 3 déclare que Dieu n'ordonne pas de choses impossibles (Sess. VI, cap. XI; Denz. 804, cf. 828).

4) Les commandements ne sont pas lourds, car les enfants de Dieu sont forts. — Le neutre πᾶν τὸ γεγεννημένον équivaut au masculin, comme dans Jo. VI, 37; XVII, 2. Dès lors qu'on a reçu la filiation, qu'on participe à la vie, on est fort. On remporte la victoire sur le monde, à la suite de Jésus (Jo. XVI, 33). — νικᾷ, au présent, car si le combat n'est pas renouvelé, la victoire subsiste. Cette victoire sur le monde est aussi une victoire sur le Malin, prince de ce monde (II, 13-17; IV, 4); elle montre la vigueur des enfants

gardions ses commandements; et ses commandements ne sont pas
lourds, 4 car tout ce qui est engendré de Dieu vainc le monde, et
voici la victoire qui a vaincu le monde : notre foi. 5 Quel est le
vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de
Dieu? 6 C'est lui qui est venu par l'eau et par le sang, Jésus-Christ;
non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang; et c'est

de Dieu. Pour celui qui possède une telle force, les commandements sont légers.

Le principe de la force n'est pas ici la présence de Dieu comme dans IV, 4, mais la foi. Jean développe un nouvel aspect de la vie chrétienne. — νίκη est un *hapax* dans le N. T.; πίστις, souvent employé dans les Synoptiques, les Actes et les épîtres de saint Paul, n'est usité dans les écrits johanniques qu'ici et Apoc. II, 13, 19; XIII, 10; XIV, 12; πιστεύειν y est, au contraire, fréquent. — ἡμῶν, afin de bien distinguer la foi véritable de celle des hérétiques. La victoire sur le monde (νικᾷ) remonte au passé (νικήσασα), lors de l'entrée dans l'Église, ou de la résistance aux hérétiques; elle est la foi, en ce sens qu'elle est attribuée à la foi comme à son principe. La foi rend fort. Les actes des martyrs en témoignent.

5) Jo. fait appel à l'expérience des fidèles et revient à l'objet de la foi véritable. Seul celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu triomphe du monde. Sans cette foi pas de filiation (ỳ. 1), donc pas de force. Jean a déjà dit que les hérétiques sont du monde et parlent selon le monde (IV, 5). Les fidèles peuvent constater eux-mêmes la corrélation entre la profession de foi et l'attitude victorieuse ou asservie à l'égard du monde. La particule δέ mise après ἐστιν par B, après τις par א K P, est omise par A L.

6) Jo. veut prouver contre les mêmes hérétiques que Jésus est bien le Fils de Dieu venu dans la chair (IV, 2). — οὗτός ἐστιν est une expression un peu emphatique dont Norden a retrouvé des exemples dans des papyrus religieux (*Agnostos Théos*, p. 188); simple rencontre de style (cf. II, 22; Jo. I, 2, 7; III, 2, etc.). Le Fils de Dieu, Jésus Christ (cf. IV, 2), est venu par l'eau et par le sang. — διά n'indique pas le moyen, mais une particularité distinctive (*Büchsel*); cf. II Cor. V, 7 : διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους. La venue du Fils correspond à son envoi par le Père (IV, 9, 10), et l'aor. ἐλθών indique un fait appartenant déjà au passé. Jean fait donc allusion à des circonstances historiques de la vie de Jésus. Saint Augustin et, à sa suite, plusieurs commentateurs ont vu dans l'eau et le sang nommés ici l'eau et le sang qui sont sortis du côté de Jésus après sa mort (Jo. XIX, 34). Jean affirmerait la réalité de l'incarnation. Mais la suite du verset montre qu'une distinction est faite entre l'eau et le sang, ce qui paraît bien correspondre à des circonstances différentes. Or il y en a deux qui conviennent très bien : le baptême au Jourdain et la mort sur la croix. Le baptême a été le commencement de la vie publique de Jésus, son intronisation comme Messie Fils de Dieu. Jean Baptiste n'est venu que pour le manifester à Israël (Jo. I, 31-34), et le Père lui a rendu témoignage. La passion et la mort ont

ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. [7]ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, [8]τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. [9]εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων

été l'achèvement de la mission terrestre du Fils envoyé par le Père pour l'expiation des péchés (IV, 10). Le sang qu'il a répandu alors nous purifie de nos fautes (I, 7). Le Fils de Dieu est venu par l'eau de son baptême et le sang de sa passion; c'est lui qui a été baptisé et a souffert, il est donc bien venu dans la chair.

Mais l'eau et le sang, qui se rapportent à des faits d'histoire, ont très vraisemblablement aussi une signification symbolique. On sait combien Jo. aime retrouver l'allégorie dans les faits. La multiplication des pains est le prélude du discours sur le pain de vie (VI, 1-15, 22-58), le miracle de l'aveugle né (IX) est le signe du Christ-lumière; quand Judas sort, il fait nuit (XIII, 30). Les faits ne sont pas de purs symboles, mais ils sont des faits et en même temps des symboles. Ce sens allégorique a été bien reconnu par les Pères (Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. XC-XCII). Le témoignage solennel rendu par Jo. au fait de l'eau et du sang sortis du côté de Jésus paraît bien indiquer un sens allégorique important. Les Pères ont proposé des explications diverses; ils ont généralement considéré l'eau comme le symbole du baptême et le sang comme celui de la rédemption ou de l'eucharistie (cf. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 499). Dans l'épître Jo. a en vue le même symbolisme. L'eau rappelle le baptême, le sacrement qui donne la vie apportée au monde par le Fils de Dieu; et le sang rappelle la rédemption, ou plutôt, par analogie avec le baptême, l'eucharistie. Plusieurs Pères ont donné du présent verset une explication trinitaire à laquelle n'est pas étrangère l'interpolation du *comma Joannis* (cf. *Introd.* p. 130 ss.). Plusieurs manuscrits ℵ A, *syr*[h] ajoutent καὶ πνεύματος après αἵματος contrairement au texte de B, *vulg.*; il s'agit vraisemblablement d'une addition d'après la fin du présent verset : καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν qui marque le début d'une nouvelle idée : celle des trois témoins.

Quand Jo. reprend la même pensée en guise d'insistance : οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, il emploie sans doute ἐν comme équivalent de διά, ainsi Hébr. IX, 12, 25; cet usage est un sémitisme (I Cor. IV, 21). On pourrait ici encore penser à une réaction contre le docétisme (cf. IV, 2), à la suite de saint Augustin. Mais l'argumentation convient très bien contre Cérinthe, d'après qui le Christ venu sur Jésus au baptême s'était séparé de lui avant la passion. Jean affirme que c'est le Fils de Dieu qui a été baptisé et que non seulement il a été baptisé, mais encore qu'il a répandu son sang.

Le témoignage de l'Esprit-Saint ne fait pas allusion au baptême (contre *Calmes*), ni spécialement aux sacrements (contre *Loisy*), mais au rôle de l'Esprit selon l'enseignement du IV[e] évangile. L'Esprit glorifie le Christ (XVI, 14), et témoigne à son sujet : ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ (XV, 26). L'Esprit est un témoin de Jésus, car il instruit les fidèles (*supra*, II, 20), opère les charismes; et il glorifie Jésus, car son action montre que Jésus est bien le Fils de Dieu venu dans la chair (IV, 1, 2). — μαρτυροῦν, au présent, parce

l'Esprit qui témoigne parce que l'Esprit est la vérité. [7]Car ils sont trois qui témoignent, [8]l'Esprit et l'eau et le sang et les trois ne sont qu'un. [9]Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoi-

que le témoignage de l'Esprit est toujours actuel dans la communauté. Et ce témoignage doit être reçu, car l'Esprit est la vérité (cf. τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, Jo. XIV, 17; XV, 26; XVI, 13). La variante ὅτι Χριστός, au lieu de ὅτι τὸ πνεῦμα, suivie par la *Vulg.*, est contraire à la leçon des onciaux et au contexte; il ne s'agit pas de témoigner que Jésus est la vérité, mais qu'il est le Fils de Dieu incarné; cette leçon est une harmonisation avec Jo. XIV, 6.

7-8) L'Esprit n'est pas seul à rendre témoignage; l'eau et le sang témoignent en même temps que lui. La Loi exigeait deux ou trois témoins pour la constatation d'une crime ou d'une faute, notamment dans les cas passibles de la peine de mort (Deut. XVII, 6; XIX, 15). Saint Paul fait appel à cette ordonnance (II Cor. XIII, 1) et aussi Notre Seigneur (Mt. XVIII, 16; Jo. VIII, 17-18). Avec deux ou trois témoins tout peut être constaté. Après la mention de Caïn (III, 12) et du rôle du diable dans la chute originelle (III, 8), nous avons ici une dernière allusion de l'épître à l'A. T. Alors que dans le IV[e] évangile, Jésus atteste deux témoins touchant sa personne, lui et son Père (VIII, 17-18), nous avons ici trois témoins, chiffre maximum indiqué par la Loi; plus loin (ỷ. 9), Jo. nomme encore le Père.

L'objet de la déposition est toujours l'incarnation comme précédemment. L'Esprit témoigne par son action, comme au ỷ. 6. L'eau témoigne au baptême de Jésus; l'idée est que la scène du baptême a bien montré que Jésus était le Fils de Dieu. Le sang répandu sur la croix, plus éloquent que celui d'Abel selon l'expression de l'épître aux Hébreux (XII, 24), témoigne lui aussi de la filiation divine de Jésus. Peut-être avons-nous ici une allusion à Jo. XIV, 31 : Jésus a accepté la mort pour prouver son amour et son obéissance à l'égard de son Père (avec *Büchsel*); sa mort prouve ainsi sa filiation. Elle était aussi la condition de sa résurrection, et Jo. peut la considérer comme ne faisant qu'une preuve avec celle-ci. — μαρτυροῦντες, au présent, car les faits passés du baptême et de la mort rendent, comme l'Esprit, un témoignage actuel. De plus les réalités que l'eau et le sang symbolisent, baptême chrétien et eucharistie, témoignent elles aussi de l'incarnation par leurs effets spirituels.

Les trois témoins ne font qu'un, c'est-à-dire, ils s'accordent dans le même témoignage touchant la filiation divine de Jésus.

Après μαρτυροῦντες on lit dans la *Vulg. Clémentine* le texte connu en théologie sous le nom de *comma joanneum*; sur ce texte et son origine cf. *Introd.* p. 126 ss.

9) εἰ n'indique pas un doute, mais un fait qui implique une conséquence; de même IV, 11. Nous recevons le témoignage des hommes, quand ce témoignage offre des garanties suffisantes, notamment dans les conditions envisagées par la Loi (ỷ. 7). Or le témoignage de Dieu est plus grand; on ne saurait donc le récuser. — ὅτι αὕτη ἐστιν peut difficilement se rapporter à ce qui précède à cause de ὅτι 2[e] leçon des grands onciaux; K L P ont le relatif ἣν à la place de ὅτι 2[o], sans doute pour rendre le texte plus facile;

λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ
Θεοῦ, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. 10 ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ
Θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ. ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ ψεύστην πεποίηκεν
αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ Θεὸς περὶ τοῦ
υἱοῦ αὐτοῦ. 11 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεός,
καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν. 12 ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ
ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. 13 Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε
ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

le sens serait alors : « le témoignage de Dieu est plus grand, car c'est le témoignage de Dieu, [celui] qu'il a rendu touchant son Fils ». Ce qui n'est guère satisfaisant. Le mieux est de rapporter ὅτι αὕτη ἐστιν à ce qui suit; ὅτι 2° n'a qu'une valeur explicative comme *infra*, ỳ. 11, 14 et dans Jo. III, 11. La phrase signifie : « car ce témoignage, c'est celui que Dieu a rendu au sujet de son Fils. » — Jo. apporte un nouvel argument en faveur de la profession de foi exprimée au ỳ. 5. Le Père, comme l'Esprit, l'eau et le sang, témoigne de la filiation divine de Jésus. Ainsi que nous l'avons noté au ỳ. 6, le Père, dans le IVe évangile, rend témoignage au Fils : μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὁ πέμψας με πατήρ (VIII, 18); il témoigne par les miracles et les œuvres qu'il lui a donné d'accomplir et aussi par les prophéties (V, 36, 37; X, 25). Le parfait μεμαρτύρηκεν fait allusion à ces mêmes critères qui appartiennent déjà à l'histoire du passé, mais dont la valeur démonstrative est permanente. L'expression : μαρτυρεῖν περί est johannique (Jo. I, 7, 8, 15; II, 25, etc.).

10) Le témoignage de Dieu en faveur de son Fils est ou n'est pas accepté. Après μαρτυρίαν le codex A ajoute τοῦ Θεοῦ qui a été lu par la *Vulg.*; le texte est assez clair sans cette glose explicative. — αὐτῷ, leçon de A B K L P, est écrit pour ἑαυτῷ, leçon de ℵ. Celui qui croit au Fils de Dieu, c'est-à-dire celui qui professe la véritable doctrine touchant l'incarnation, possède le témoignage de Dieu en lui; le témoignage de Dieu retentit dans son âme, illumine son intelligence (cf. Éph. I, 18), car personne ne vient au Fils si le Père ne l'attire (Jo. VI, 44). Le témoignage divin, d'abord d'ordre externe (ỳ. 9), est aussi interne; il fait produire à l'âme l'acte de foi. On pourrait entendre μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ de la vie éternelle d'après le ỳ. suivant; mais n'est-ce pas trop anticiper?

A celui qui croit au Fils est opposé celui qui ne croit pas à Dieu. Pour mieux harmoniser l'antithèse la mention de Dieu est remplacée par celle du Fils dans A, *vulg.*, du Fils de Dieu dans *sah. arm.*; la leçon τῷ Θεῷ est fermement soutenue par ℵ B K L P. L'opposition est entre les idées et non entre les termes. Recevoir le témoignage c'est croire au Fils après avoir cru à Dieu; ne pas recevoir le témoignage, c'est faire Dieu menteur comme si l'on prétendait n'avoir point péché (I, 10). Le témoignage du Père est tellement manifeste que ne pas l'accepter est rejeter la véracité divine. Ce cas est celui des hérétiques. On peut voir une nuance entre ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱόν, qui paraît indiquer une adhésion totale et ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ qui semble

**gnage de Dieu est plus grand, car voici le témoignage de Dieu :
c'est qu'il a témoigné au sujet de son Fils. 10 Celui qui croit au Fils
de Dieu a le témoignage en lui, et celui qui ne croit pas à Dieu
l'a fait menteur, car il n'a pas cru au témoignage qu'a rendu Dieu
à son Fils. 11 Et voici le témoignage : c'est que Dieu nous a donné
la vie éternelle et que cette vie est dans son Fils. 12 Celui qui a le
Fils a la vie; celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie. 13 Je
vous ai écrit ces choses à vous qui croyez au nom du Fils de
Dieu, afin que vous sachiez que vous avez la vie éternelle.**

dénier une simple adhésion intellectuelle; mais on n'en voit point entre ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ et οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν. — La tournure μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν est très hébraïque.

11) Jo. explique à un point de vue plus profond le témoignage du Père. Dieu nous a donné la vie éternelle; ἔδωκεν peut se rapporter à la mission du Fils (IV, 9), ou au don de la vie lors du baptême reçu par les fidèles; sur ζωὴν αἰώνιον cf. III, 15. Le fait que nous possédons la vie éternelle est un critère théologique, car cette vie est dans le Fils qui la tient du Père (Jo. V, 26; VI, 57) et comme c'est Jésus qui nous la communique (IV, 9), il est donc bien le Fils venu dans la chair.

12) Avoir le Fils et avoir la vie sont des expressions corrélatives, car la vie qui est donnée est celle que le Fils tient du Père. De même que pour avoir le Fils, c'est-à-dire pour lui être uni, il faut avoir la vraie foi (II, 23), de même pour avoir la vie, il faut croire que Jésus est le Christ, le Verbe incarné (V, 1). Seul celui qui est uni au Christ par la foi possède la vie. La même corrélation entre la foi au Christ et la vie se rencontre dans Jo. XVII, 3 : αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. La répétition sous forme négative de ce qui vient d'être dit sous forme positive est une insistance.

Ce verset 12 est le point culminant du développement V, 1-13. Les témoignages (ỳ. 6-11) sont en vue de la foi (ỳ. 5), et avec la foi on possède le Fils et la vie.

13) ταῦτα ἔγραψα se rapporte non seulement à ce qui précède immédiatement (cf. II, 26), mais probablement aussi à l'ensemble de la lettre (cf. II, 14). On peut voir ici une *inclusio* qui rappelle ταῦτα γράφομεν de I, 4. — Jo. termine par une déclaration qui ressemble beaucoup à la conclusion du IVe évangile avant l'épilogue : ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (XX, 31). Saint Jean écrit l'évangile pour que les lecteurs aient la foi et que par la foi ils aient la vie. Le but de l'épître paraît bien être le même. On dirait d'abord que Jo. veut rassurer les fidèles : ils ont bien la vie, car ils ont la vraie foi. Manière de parler réservée et pleine de charité fraternelle. En fait le ton de la lettre montre que Jo. écrit pour que les fidèles demeurent dans la vraie foi et dans la possession de la vie éternelle. — sur ὄνομα cf. II, 12.

14 Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρρησία ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν, ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀκούει ἡμῶν. 15 καὶ ἐὰν οἴδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὃ ἐὰν αἰτώμεθα, οἴδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν ἀπ' αὐτοῦ. 16 Ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει, καὶ

15. **THWVM** : εαν αιτωμεθα. — **S** : αν αιτωμεθα. — **THWM** : απ αυτου. — **SV** : παρ αυτου.

Épilogue (v, 14-21).

Les ỳ. 14-21 apparaissent comme un épilogue. Après avoir conclu, Jo. a encore quelque chose à dire, tout comme dans le IVe évangile (xxi). Il ajoute quelques mots sur l'efficacité de la prière (ỳ. 14-15), notamment pour la conversion de certains frères qui ont péché (ỳ. 16-17). A l'encontre des défaillances et de l'hérésie, Jo. affirme de nouveau la sainteté des enfants de Dieu (ỳ. 18, 19) et leur fidélité à la vraie foi (ỳ. 20). Enfin l'idolâtrie pouvait toujours séduire; il faut donc s'en garder (ỳ. 21).

14) Jo. parle de nouveau au nom de la communauté et au sien. Possédant la vie qui confère la filiation, le fidèle peut s'adresser avec assurance à Dieu dans la prière. — Le pronom αὐτόν désigne certainement Dieu, bien que grammaticalement il pourrait se rapporter au Fils de Dieu qui vient d'être nommé. — πρός indique le mouvement de l'âme. Jean a déjà parlé de l'assurance (παρρησία) à propos du jugement (ii, 28; iv, 17) et de la prière (iii, 21, 22); s'il reprend l'idée de l'assurance dans la prière, c'est pour en indiquer une condition : la conformité à la volonté de Dieu. Le verbe αἰτεῖν est employé ici au moyen, comme dans Jo. xv, 7; xvi, 26, alors que dans Jo. xiv, 13, 14; xv, 16; xvi, 23, 24, il est usité à l'actif, sans différence d'acception comme souvent dans la *Koinè*. — κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ se rapporte à αἰτώμεθα et non à ἀκούει. Cette prière soumise à la volonté de Dieu est semblable à celle de Jésus lui-même au Jardin des oliviers (Mc. xiv, 36 et parall.) et rappelle la demande du *Pater:* γενηθήτω τὸ θέλημά σου (Mt. vi, 10). Jean rejoint ici la catéchèse synoptique. Le IVe évangile parle seulement de la prière au nom de Jésus (xiv, 13, 14). — ἀκούειν au sens d'entendre favorablement, c'est-à-dire d'exaucer, est une acception propre à Jo. dans le N. T. (cf. Jo. ix, 31; xi, 41, 42); on la retrouve dans les LXX (Ps. vi, 9; xvii [hébr. xviii], 7) et chez les classiques (*Iliade,* xvi, 515).

15) ἐάν 1° n'exprime pas une condition éventuelle, mais une condition réelle comme dans ii, 29, et équivaut à « parce que, puisque »; il faudrait régulièrement le subjonctif au lieu de l'indicatif. — ἐάν 2° est écrit à la place de ἄν, selon un usage de la *Koinè*; la leçon ἄν de A B K est une correction puriste. — ἀκούειν se retrouve avec un double régime comme ici (ἡμῶν ὅ) chez les classiques (*Iliade,* xix, 185; *Odyssée,* xii, 389). Jean reprend l'idée du ỳ. précédent et en présente un nouvel aspect. A la place du présent ἔχομεν on attendrait plutôt le futur; mais le présent exprime une

14 Et voici l'assurance que nous avons auprès de lui : c'est que si nous demandons quelque chose selon sa volonté il nous écoute. 15 Et si nous savons qu'il nous écoute en ce que nous demandons, nous savons que nous avons [l'effet] des demandes que nous lui avons demandées.
16 Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui n'est pas pour la mort, il demandera et il lui donnera la vie, à ceux qui

certitude plus grande : la prière est considérée comme déjà exaucée. Même tournure énergique dans Mc. xi, 24. — αἴτημα seulement ici dans Jo.; αἰτήματα ἃ ἠτήκαμεν est une tournure hébraïque. — ἀπ' αὐτοῦ, leçon de א B, est tout à fait dans le style de l'épître où ἀπό est employé 19 fois; la leçon παρ' αὐτοῦ de A K L P serait le seul cas où παρά serait usité.

16) Ce qui vient d'être dit touchant l'efficacité de la prière est appliqué à un cas concret : celui de la conversion d'un frère qui a péché. — Jo. distingue deux sortes de péchés : le péché pour la mort et le péché qui n'est pas pour la mort (ỳ 16-17). Dans l'A. T. certaines fautes étaient punies de la peine de mort (cf. Ex. xxi, 14-17; 23; xxii, 17, 18; etc.), d'où l'idée de péchés pour la mort ou de péchés mortels, חֵטְא לָמוּת, ἁμαρτία θανατηφόρος (Nombres, xviii, 23; de même *Jubilés*, à propos de l'adultère, xxxiii, 13) ou חֵטְא מָוֶת, ἁμάρτημα θανάτου (Deut. xxii, 26). On en vint à l'idée de péché très grave; c'est vraisemblablement en ce sens qu'il convient d'entendre les paroles de Jean Hyrcan qui déclarait « péché de mort » le fait de ne pas payer les dîmes, d'après le traité *Sota* 48a (Strack-Bill. III, 779). Dans Jo. le péché pour la mort n'est pas seulement un péché très grave, mais un péché qui fait perdre la vie divine d'une manière qui paraît définitive. Le livre de la Sagesse avait déjà parlé de la mort pour signifier la perdition (i, 11, 12); mais dans Jo. on comprend bien mieux cette mort, car on connaît ce qu'est le don de la vie. Le péché pour la mort est un retour en arrière, un passage de la vie à la mort; après on ne possède plus la filiation.

Le péché qui n'est pas pour la mort paraît aussi faire perdre la vie, puisque par la prière on peut rendre la vie au fidèle qui a commis ce péché. Dire que la vie est affaiblie (*Calmes*) n'est pas suffisant. Nous tenons donc la vie pour perdue, mais pas de la même manière que dans le péché *ad mortem*. La faute est toujours grave, mais moins. La distinction que fait Jo. entre le péché mortel et non mortel n'est pas celle devenue classique chez les moralistes chrétiens. L'apôtre ne donne pas le critère qui permet de distinguer les deux sortes de péchés. Néanmoins l'enseignement de l'épître est clair en lui-même. Le péché pour la mort est le péché d'apostasie qui fait retourner de la lumière aux ténèbres. Il est avant tout la perte de la vraie foi. Jean a insisté sur la solidarité qui existe entre la foi et la vie (cf. v, 1, 12); celui qui a perdu la foi a perdu la vie, et son apostasie fait considérer sa conversion et son salut comme impossibles aux yeux des hommes, sinon devant Dieu. Sans doute la rédemption est universelle (i, 7; ii, 2; iii, 5; iv, 14), mais il faut encore s'en appliquer les fruits. Le pécheur qui a commis une telle faute s'est séparé du

δώσει αὐτῷ ζωήν, τοῖς ἁμαρτάνουσιν μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρτία πρὸς
θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ. [17]πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστίν, καὶ
ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον. [18]Οἴδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ

18. **TH** : τηρει αυτον. — **WSVM** : τηρει εαυτον.

Christ d'une manière totale, il n'est plus qu'un sarment bon pour le feu (Jo. xv, 6). Le cas envisagé rappelle le péché contre l'Esprit dans Mc. iii, 29; Mt. xii, 31; Lc. xii, 10, le péché irrémissible dans Hébr. vi, 4-8 (cf. x, 26-31), ou le péché de ceux dont on a simplement pitié dans Jude (ỳ. 23). Dans Jude, cependant, la pitié s'accompagne peut-être de la prière (cf. p. 333 s.).

Le pécheur qui n'a pas commis une faute « pour la mort » et a cependant perdu la vie, est vraisemblablement celui qui a conservé la foi, principe et condition de la filiation (ii, 23; v, 1, 12). Les ténèbres n'ont pas encore envahi toute son âme. On peut encore espérer sa conversion et son salut. Voilà pourquoi il faut prier pour lui. Il est dans le cas des coupables que Jude dit d'arracher au feu (ỳ. 23).

Jo. demeure dans le cadre de la communauté. — ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν est un hébraïsme biblique (Lév. v, 6, 10, 13; etc.) — αἰτήσει rappelle αἰτώμεθα et ᾐτήκαμεν des ỳ. 14, 15; l'expression implique le devoir de prier pour le frère qui s'est rendu coupable. Cette prière est tout à fait conforme à la volonté de Dieu, aussi peut-on avoir l'assurance d'être exaucé. — Le sujet de δώσει est le même que celui de αἰτήσει; il est moins naturel de sous-entendre θεός. Le fidèle qui prie donne la vie, en ce sens qu'il obtient de Dieu le pardon du pécheur et son retour à la vie. Jean passe du singulier (αὐτῷ), au pluriel (τοῖς ἁμαρτάνουσιν), il suit son idée plus que sa phrase, le frère coupable est le type de plusieurs. La *Vulg.* a lu ou corrigé au singulier. Par cette répétition Jo. veut insister sur l'idée qu'il y a des pécheurs pour lesquels il faut prier.

Quant au péché pour la mort, Jo. ne dit pas de prier pour lui, c'est-à-dire pour celui qui le commet. Il ne défend pas de prier, mais il fait bien remarquer qu'il ne dit pas de le faire. Le cas est tellement grave et désespéré que l'intercession de la communauté est jugée superflue. Le coupable est abandonné à Dieu.

ἐρωτᾶν, qui signifie « demander » et par dérivé « prier », est synonyme de αἰτεῖν. D'après Trench (*Synonyms,* p. 143-145) αἰτεῖν implique une certaine supplication d'un inférieur à son supérieur, par exemple de l'homme à Dieu (ỳ. 14, 15; iii, 22; Mt. vii, 7; Jac. i, 5), tandis que ἐρωτᾶν exprime plutôt une demande d'égal à égal (Lc. xiv, 32) ou une demande familière. Dans les rapports de Jésus avec le Père αἰτεῖν n'est jamais employé, mais ἐρωτᾶν (Jo. xiv, 16; xvi, 26; xvii, 9, 15, 20). On a la même nuance en latin entre « *rogare* » et « *petere* », nuance bien mise en relief par Cicéron : « *neque enim ego sic rogabam, ut petere viderer, quia familiaris esset meus* » (*Pro Planc.* x, cité par Trench). Dans le présent verset aucune différence n'apparaît entre les deux verbes. Hermas, lui aussi, emploie ἐρωτᾶν à propos de la prière de l'homme adressée à Dieu (*Visions,* II, ii, 1).

ne pèchent pas pour la mort. Il y a un péché pour la mort; au
sujet de celui-là je ne vous dis pas de prier. [17]Toute iniquité est
péché, et il y a un péché [qui] n'[est] pas pour la mort. [18]Nous
savons que quiconque est engendré de Dieu ne pèche pas, mais

17) Toute iniquité, comme toute violation de la loi (iii, 4), est péché et doit donc être évitée. — ἀδικία ici et i, 9 dans l'épître. — Jo. revient sur la distinction déjà faite au ỳ. précédent : « encore une fois, il y a péché et péché » (*Loisy*). Contrairement à la plupart des manuscrits grecs et notamment des onciaux, *vulg. sah. syr. arm. aeth.* omettent la négation οὐ. Comme Jo. a parlé en dernier lieu du péché « pour la mort », on a cru devoir rester sur cette idée. Il est au contraire plus conforme au rythme de la pensée johannique de lire la négation, on a le balancement : μὴ πρὸς θάνατον, πρὸς θάνατον (ỳ. 16), οὐ πρὸς θάνατον (cf. *Introd.* p. 111 s.).

18) Aux défaillances de la vie, Jo. oppose l'idéal de la doctrine. Il parle d'une manière absolue, comme dans iii, 6, 9 : Celui qui est né de Dieu ne pèche pas. Loisy parle ici de « contradiction flagrante » avec ce qui précède; il envisage une addition rédactionnelle dont l'auteur aurait cru « que le vrai croyant ne tombe pas dans le péché mortel, celui qui tombe dans un tel péché n'étant pas réellement né de Dieu ». Mais il ne s'agit pas seulement du péché que Jo. appelle mortel, il s'agit du péché tout court. Comment admettre une telle impeccabilité? Le plus simple est d'entendre l'expression comme l'énoncé d'un idéal qu'on doit s'efforcer d'atteindre bien qu'on n'y arrive jamais complètement. — Jo. invite à la lutte contre le péché (*Büchsel*). L'enfant de Dieu doit être saint. La connaissance de cette obligation découle de ce que nous savons de Dieu et du don de la vie. — οἴδαμεν rappelle οἴδαμεν 1° et 2° du ỳ. 15 et se lit encore aux ỳ. 19 et 20. A quatre reprises, en tête de phrase, Jo. allègue la connaissance religieuse; ces répétitions symétriques résonnent comme un rythme et forment une tournure bien sémitique (*Introd.* p. 107 s.).

ἀλλά dépend probablement encore de οἴδαμεν ὅτι et introduit l'explication de la sainteté de l'enfant de Dieu. Deux motifs sont donnés : τηρεῖ αὐτόν, οὐχ ἅπτεται. L'exégèse du premier motif est difficile. B A* ont la leçon αυτον après τηρεῖ, laquelle est sans doute originale; on la retrouve dans la *Vulg.* Avec l'esprit rude αὑτόν équivaut à ἑαυτόν, comme dans Jo. ii, 24 : οὐκ ἐπίστευεν αὑτὸν αὐτοῖς. Dans ℵ A^c K L P on lit ἑαυτόν qui apparaît comme une correction; la forme contracte réfléchie est, en effet, très rare dans la *Koinè* (Abel, *Gram.* p. 54). Si on garde le pronom réfléchi, il s'agit du fidèle qui se garde lui-même (*Belser, Vrede*). Le fait d'être né de Dieu donne la force de se garder. Alors l'expression est incomplète, il faut sous-entendre un prédicat : se garder saint, pur, comme dans I Tim. v, 22 : σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει ou quelque autre indication : « se garder du péché, du monde », comme dans Jac. i, 27 : ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. Mais on peut accentuer le pronom avec un esprit doux, αὐτόν, alors il n'est plus réfléchi et désigne une personne différente du sujet. On ne peut entendre la phrase du fidèle qui garderait Dieu, car l'expression serait vraiment étrange. La *Vulg.*, avec raison, a fait du fidèle le complément, mais a lu autrement le sujet : *generatio Dei conservet eum,*

οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ' ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ. [19]οἴδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται. [20]καὶ οἴδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν

20. S *addit* και *ante* οιδαμεν. — THWVM *omittunt*. — S *omittit* δε *post* οιδαμεν. — THWVM *addunt*.

---

d'après la leçon γέννησις qu'on retrouve dans deux minuscules grecs et qui est certainement une correction. Tout devient clair si on entend ὁ γεννηθείς du Christ (*Loisy, Büchsel, Bonsirven, Charue*, et avec hésitation : *Camerlynck Brooke, Windisch*). Cette exégèse séduisante a déjà été indiquée par Wohlenberg en 1902, dans *Neue Kirchliche Zeitung*, p. 233 ss. (cité par *Brooke*). Le fidèle est souvent nommé par Jo. : ὁ γεγεννημένος, jamais ὁ γεννηθείς. Le Fils de Dieu qui garde vient au secours du fidèle pour que celui-ci ne pèche pas et remporte la victoire sur le Malin qui va être nommé. L'assistance du Fils est complémentaire de la présence de l'Esprit (III, 9). Il y a aussi une antithèse entre le Fils qui préserve et le Malin qui veut nuire. Si on entend ainsi ὁ γεννηθείς, l'idée exprimée rappelle plusieurs textes johanniques : ἐγὼ ἐτήρουν αὐτούς (Jo, XVII, 12), κἀγώ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ (Apoc. III, 10); Jésus prie le Père de garder les disciples ἐκ τοῦ πονηροῦ (Jo. XVII, 15).

A propos du Malin, cf. II, 13. — ἅπτεται au sens péjoratif de « faire du mal », comme dans Gen. XXVI, 11; Ps. CIV [hébr., CV], 15; Jér. IV, 10. Cette acception se retrouve chez les classiques (Eschyle, *Ag*. 1608). Le démon peut tenter l'enfant de Dieu, mais il ne peut pas lui nuire (cf. II, 13; IV, 4). De l'expression de Jo. on peut rapprocher *Siphré : Satan ne les touchera pas*, אֵין הַשָּׂטָן נוֹגֵעַ בָּהֶם (sur Nombres, VI, 26, cité par *Brooke*).

19) Nouvel appel à la connaissance religieuse. Les fidèles savent qu'ils sont de Dieu, c'est-à-dire qu'ils sont nés de lui (cf. IV, 4). Ils lui appartiennent et forment le petit troupeau que le Christ préserve. — κεῖται ἐν « gésir, résider dans », au sens de dépendre, d'être au pouvoir de quelqu'un; Sophocle : ἐν ὑμῖν... κείμεθα τλάμονες (*Œdipe à Colone*, 248; cf. Polybe, VI, XV, 6). — ὁ κόσμος ὅλος est le monde pervers de II, 15-17 et non l'humanité (II, 2). Ce monde est opposé aux fidèles, comme dans IV, 4, 5; mais alors que dans IV, 4 le diable est dit être dans le monde, ὁ ἐν τῷ κόσμῳ, ici le monde est dit résider dans le Malin. L'idée est toujours celle de la principauté de Satan.

Les Tannaïtes entendaient le pays livré à la main du méchant (רָשָׁע) dans Job, IX, 24, de la domination de Satan (*Baba Bathra*, 16ᵃ; cf. Strack-Bill. III, 779). Or dans les LXX πονηρός traduit deux fois רָשָׁע (II Sam. IV, 11; Is. LIII, 9), et très souvent רַע qu'on peut considérer comme synonyme (Gen. II, 9, 17; III, 5, 22; etc.). Mais on ne saurait dire si au temps de Jo. les Rabbins donnaient déjà au démon le nom de רָשָׁע ou πονηρός.

que l'Engendré de Dieu le garde et que le Malin ne le touche pas. [19]Nous savons que nous sommes de Dieu et que le monde entier gît dans le Malin. [20]Nous savons que le Fils de Dieu est venu et nous a donné l'intelligence, de sorte que nous connaissons le Véri-

20) Si nous savons que nous sommes de Dieu et que son Fils nous préserve du Malin (ỳ. 18, 19), c'est que nous savons que ce Fils est venu. Nous lisons καί devant οἴδαμεν avec A *vulg*. de préférence à δέ après le même verbe d'après ℵ B K, car ce δέ paraît bien être une correction élégante (avec Lagrange, *Crit. text*. p. 550). — ἥκει, présent avec le sens du parfait, être arrivé (cf. Jo. VIII, 42); ce verbe se rapporte ici à l'incarnation, comme ἐφανερώθη (I, 2; III, 5) ou ὁ ἐλθών (V, 6). — διάνοια, seulement ici dans les écrits johanniques, « pensée » et « faculté de penser, intelligence »; en ce sens qui convient ici διάνοια traduit souvent לֵב dans les LXX (Gen. VIII, 21; XVII, 17, etc.). — ἵνα, consécutif (cf. I, 9), explique διάνοιαν, avec l'indicatif, car l'acte de connaître est réel et non éventuel. Le Fils venu dans la chair (IV, 2) nous a donné l'intelligence, c'est-à-dire a donné à notre intelligence une lumière qui lui a permis de mieux connaître (cf. Éph. I, 17, 18). Ce don équivaut à celui de l'onction qui instruit (II, 20). L'expression θεὸς ἀληθινός paraît avoir été assez courante dans le Judaïsme comme appellation de Dieu par opposition aux fausses divinités. On la lit dans Jo. XVII, 3; I Thess. I, 9; III Mac. VI, 18; Philon, *Legatio ad Gaium*, 366; M. II, 599; Josèphe, *Ant. jud*. VIII, XIII, 6; et déjà dans Is. LXV, 16. Jean n'emploie que l'adjectif ἀληθινός sans θεός, mais le sens est très clair; la *Vulg*. ajoute *Deum*. Avant la venue de Jésus on connaissait Dieu, mais d'une manière imparfaite. Le Fils est le révélateur du Père (Jo, I, 18; VII, 28; XIV, 7-11; XV, 15). Ainsi la venue de Jésus nous a fait connaître que Dieu est amour (*supra*, IV, 8-11; 16). Grâce à la révélation du Fils nous avons une connaissance plus parfaite de Dieu.

καί ἐσμέν est une nouvelle phrase plutôt qu'une proposition dépendant encore de ἵνα ou de ὅτι. — Nous sommes ἐν ἀληθινῷ comme ἐν αὐτῷ (II, 5), nous sommes en Dieu et aussi dans son Fils; le pronom αὐτοῦ indique bien qu'il faut entendre ἐν τῷ ἀληθινῷ du Père. Si le Fils est nommé, c'est sans doute parce qu'il nous donne la vie qui nous établit en communion avec le Père. Dans ce verset aucune trace de patripassianisme (contre *Loisy*). Bousset émet l'hypothèse que les mots ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰ. Χ. ont été interpolés par un glossateur (*Kyrios Christos*, p. 216). La supposition demeure bien gratuite.

La dernière phrase du verset οὗτός ἐστιν κτλ. est susceptible de deux interprétations. On peut faire rapporter οὗτός à Ἰησοῦ Χριστῷ qui précède immédiatement. — exégèse d'Athanase (*Expositio fidei*, 1; P. G. XXV, 201), de saint Cyrille d'Alexandrie (*De Trinitate, Dialogus* III et IV; P. G. LXXV, 792, 825, 861), de saint Jérôme (*In Isaiam*, XVIII, LXV; P. L. XXIV, 643) de Bède et, parmi les modernes, de Camerlynck, Belser, Vrede, Bonsirven, Charue, Büchsel. On a alors une affirmation explicite de la divinité de Jésus comme dans Jo. I, 18; XX, 28. Le Fils est vrai Dieu comme le

διάνοιαν ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν· καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. [21] Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων.

table. Et nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ. Celui-ci est le Dieu véritable et la vie éternelle. [21] [Mes] petits enfants gardez-vous des idoles.

Père. La mention de la vie renvoie au début de la lettre (I, 2). Cette profession de foi achève bien l'épître dans laquelle l'auteur s'élève si souvent contre les faux docteurs antichrists qui rejetaient la divinité de Jésus (cf. II, 22; IV, 3). Mais οὗτός peut se rapporter au Véritable (*Brooke*); Jo. reprendrait la pensée que Dieu est le vrai Dieu pour mieux s'opposer à l'idolâtrie (cf. ℣. 21). Il arrive, en effet, quelquefois que οὗτός ne se rapporte pas au nom qui précède (II Jo. ℣. 7). Cependant ζωὴ αἰώνιος ou simplement ζωή sont dits du Fils et jamais du Père dans l'épître (I, 1, 2; V, 11, 12); dans le IVe évangile ζωή est dit explicitement du Père une fois (V, 26ᵃ) et du Fils 21 fois (I, 4; III, 15, 16, 36; V, 26ᵇ, 40; VI, 33, 35, 40, 48, 51, 53, 54, 63, 68; X, 10, 28; XI, 25; XIV, 6; XVII, 2; XX, 31). Il est donc plus conforme au style de Jo. d'entendre la phrase du Fils plutôt que du Père.

21) Au moment de terminer la lettre Jo. répète son terme favori : τεκνία. — L'expression φυλάξατε ἑαυτά est de soi une tournure emphatique, mais en fait elle équivaut au moyen, comme si souvent dans la *Koinè*. — εἴδωλον « image, portrait, fantôme »; en ce dernier sens εἴδωλον est dit de l'âme dans l'Hâdès (*Odyssée*, XI, 476); par suite εἴδωλον signifie l'image d'un dieu et finalement, dans les LXX et le N. T., l'idole ou le faux dieu (cf. Ex. XX, 4; Deut. V, 8; Is. I, 29; etc.). Se garder des idoles est se garder de toute idolâtrie. Le paganisme entourait les fidèles de toutes parts; la richesse de ses cultes faisait contraste avec la simplicité de la liturgie chrétienne et pouvait être un danger. Cependant il semble que Jo. envisage moins des défections que ne fait point prévoir l'état de la communauté (cf. II, 20, 21) que des concessions périlleuses, comme l'assistance à des repas idolâtriques (I Cor. X, 20-22). L'exhortation équivaut à celle de saint Paul : φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας (I Cor. X, 14; cf. X, 7). Jean ne paraît pas parler des idolothytes (contre *Büchsel*), et encore moins des fausses conceptions que les hérétiques se faisaient de Dieu (contre *Brooke*).

La mention des idoles indique l'origine païenne des destinataires de l'épître (*Introd.* p. 123). Celle-ci se termine sans aucune salutation et sans aucun trait personnel. Jusqu'à la fin, elle garde l'allure d'un petit traité de théologie rédigé en vue de répondre aux besoins d'un cercle de communautés.

DEUXIÈME ET TROISIÈME ÉPITRES DE SAINT JEAN

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION.

§ I. *Rapprochements textuels entre les deux petites épîtres de Jean et l'ancienne littérature chrétienne.*

Les deux dernières épîtres de saint Jean sont trop courtes et ressemblent trop à la première pour qu'on puisse relever, à l'époque des apologistes, des traces certaines de leur utilisation. Un texte fait exception, celui de Polycarpe (*Phil.* VII, 1) que nous avons déjà discuté et qui paraît tenir à la fois de I Jo. IV, 2-3 et de II Jo. 7 (1).

§ II. *La Canonicité.*

Le plus ancien témoignage explicite est celui de saint Irénée, avant la fin du second siècle. Deux fois l'évêque de Lyon cite la seconde épître au même titre que les autres ouvrages du N. T.; il la tient pour l'œuvre de Jean disciple du Seigneur : Ἰωάννης, ὁ τοῦ Κυρίου μαθητής, ἐπέτεινε τὴν καταδίκην αὐτῶν, μηδὲ χαίρειν αὐτοῖς ὑφ' ἡμῶν λέγεσθαι βουληθείς et il cite le ℣. 11. Plus loin, dans un texte conservé seulement en latin : *et discipulus eius Ioannes in praedicta epistola fugere eos praecipit dicens;* texte cité ℣. 7-8 (2). Dans ce dernier passage saint Irénée

(1) Cf. *supra*, p. 98.
(2) *Adv. Haer.* I, XVI, 3; III, XVI, 8 (*P. G.*, VII, 633, 927).

confond II Jo. avec I Jo. qu'il vient de citer (*in praedicta epistola*); mais cette confusion importe peu. Il ressort des textes que la seconde épître est reçue dans le canon de l'auteur. Du silence observé sur III Jo. on ne peut rien conclure, car Irénée a pu n'avoir pas l'occasion d'en faire usage. Dans III Jo. il n'est pas question d'hérétiques.

Les témoignages du IIIe au Ve siècle.

1° *Dans l'Église grecque.*

Au IIIe siècle.

Clément d'Alexandrie († peu après 211) dans les *Stromates,* introduit la citation de I Jo. v, 16 s. par les mots : Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ (1). Puisqu'il nomme « la plus longue épître », au comparatif, il en connaissait donc au moins une autre plus courte. Dans les *Adumbrationes* il manque III Jo. et d'après Cassiodore Clément n'aurait commenté que I et II Jo. parmi les épîtres johanniques (2). Si on rapproche ces indications du texte des *Stromates* Clément aurait donc reçu II Jo. et pas III Jo. Cependant Eusèbe nous dit que Clément, parmi les écrits discutés, avait commenté Jude et les autres épîtres catholiques (3). Parmi ces autres épîtres il compte sûrement III Jo. Il demeure donc difficile de connaître d'une manière certaine l'attitude de Clément à l'égard de cette épître.

Le canon du codex *Claromontanus* reçoit trois épîtres de Jean (4).

Origène († vers 254) relève des discussions sur II et III Jo., mais il reçoit ces deux écrits dans son canon. Après avoir attribué à l'apôtre saint Jean son évangile, l'Apocalypse et une épître, il ajoute : « admettons encore une seconde et une troisième, puisque tous ne les disent pas authentiques », ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶν γνησίους εἶναι ταύτας (5). Il les nomme à part de la première, à cause des doutes dont elles sont l'objet, mais il ne croit pas ces doutes fondés et il reçoit les deux petites épîtres. Dans les ouvrages qui nous restent de lui, il ne les cite jamais; on voit par cet exemple que le silence des auteurs ne prouve rien contre l'admission de ces courts écrits dans le Canon.

Denys d'Alexandrie († vers 265) les recevait lui aussi (6).

Au IVe siècle.

Eusèbe de Césarée († 339-340) range II et III Jo. dans les écrits

(1) *Strom.* II, xv, 66 (*G. C. S.* II, 148).
(2) Clément, *Adumbrationes, G. C. S.* III, 203-215. Cassiodore, *De institutione divin. litterarum,* viii; *P. L.* LXX, 1120.
(3) *H. E.* VI, xiv, 1; cité p. 5, note 2.
(4) Texte dans Lagrange, *Canon,* p. 92.
(5) *In Johan.* V, 3 (*G. C. S.* IV, 101); fragment conservé par Eusèbe, *H. E.* VI, xxv, 7-10.
(6) Fragment conservé par Eusèbe, *H. E.* VII, xxv, 11.

contestés (1); mais lui-même les reçoit, car il les mentionne comme l'œuvre de l'apôtre saint Jean dans sa *Démonstration évangélique* (2). Saint Athanase († 373) (3), saint Cyrille de Jérusalem († 386) (4), saint Grégoire de Nazianze († vers 390) (5), le Concile dit de Laodicée (vers 360-365) (6), nomment dans la liste du canon trois épîtres de saint Jean sans indiquer aucune discussion au sujet des deux dernières. Au contraire dans Amphiloque d'Iconium († vers 400) on voit indiqués de nouveau les doutes déjà signalés par Origène et Eusèbe; les uns reçoivent une épître de Jean, les autres trois, Ἰωάννου μίαν, τινὲς δὲ τὰς τρεῖς (7).

Épiphane qui empiète sur le Ve siècle († 413) recevait les sept épîtres catholiques (8).

2° *Dans l'Église latine.*

IIIe siècle.

Après avoir parlé du IVe évangile qu'il attribue à Jean apôtre, le Canon de Muratori nomme les épîtres de Jean au pluriel « *in epistulis suis* » et cite I Jo. I, 1-4. Il admettait donc plusieurs épîtres de Jean, mais combien? Une phrase qu'on lit plus loin indique deux épîtres inscrites au nom de Jean : « *et superscrictio iohannis duas* ». A la prendre à la lettre, il doit s'agir de I Jo. déjà citée et d'une de deux petites, vraisemblablement II Jo. utilisée par Irénée, à moins qu'il ne s'agisse de II et III Jo. Mais le P. Lagrange propose de corriger le texte et de lire *Petri* au lieu de *Ioannis,* car les épîtres de Jo. seraient nommées deux fois et celles de Pierre nulle part (9). Quoi qu'il en soit, le Canon de Muratori témoigne au moins pour une des deux petites épîtres.

Tertullien, quand il écrit : *qui negat Christum in carne venisse, hic antichristus est,* paraît bien citer II Jo. 7 : οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί, οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος, plutôt que I Jo. IV, 2, 3 qui exprime autrement la même idée; peut-être y a-t-il influence des deux textes (10).

Au concile de Carthage (256) l'évêque Aurelius de Chullabi cite

(1) *H. E.* III, xxv, 3; cf. III, xxiv, 17.
(2) III, v, 88 (*G. C. S.* VI, 126 s.).
(3) *XXXIXe Épître festale* (*P. G.,* XXVI, 1437).
(4) *Catéchèse* IV, 36 (*P. G.* XXXIII, 500); texte dans Lagrange, *Canon,* p. 111.
(5) *Carminum liber* I, *sectio* I, xii, 37 (*P. G.,* XXXVII, 474 et Lagrange, *Canon,* p. 116).
(6) Texte dans Lagrange, *Canon,* p. 115.
(7) *Carminum liber* II, *sectio* II, viii, 310-315, dans Grégoire de Nazianze (*P. G.,* XXXVII, 1597; cf. Lagrange, *op. cit.* p. 119).
(8) *Haer.* LXXVI, 5 (*P. G.* XLII, 560).
(9) Lagrange, *op. cit.,* p. 71, 74.
(10) *De Carne Christi,* xxiv (*P. L.* II, 791). Cf. *supra,* p. 98.

II Jo. 10, 11 comme une autorité canonique : *Ioannes apostolus in epistola sua posuit* (1). Le catalogue de Mommsen compte trois épîtres de Jean (2).

Aux IVe et Ve siècles.

Saint Ambroise († 397) après avoir cité Tite, III, 10 : *Cum igitur scriptum sit : Haereticum post unam correptionem devita,* fait allusion à II Jo. 10 qu'il tient pour Écriture inspirée : *cum et alius vir sancto locutus Spiritu, dixerit declinandas huiusmodi bestias, nec salutatione recipiendas, neque congressu* (3). L'Ambrosiastre dans son commentaire sur Romains XVI, 23, identifie Gaius de Corinthe et Gaius *ad quem scribit Ioannes apostolus* (4); puisqu'il tenait III Jo. pour apostolique, il la recevait sûrement comme un écrit canonique. Priscillien († 385) cite II Jo. 7 et l'attribue à saint Jean (5).

Rufin († 410) (6), s. Augustin († 430) (7) nomment sans hésitation trois épîtres de Jean dans la liste des écrits canoniques, comme l'avaient déjà fait les Conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397) (8).

La pensée de s. Jérôme († 420) demeure flottante. Après avoir parlé du IVe évangile et de I Jo. qu'il attribue à Jean l'apôtre, il ajoute : « *Reliquae autem duae, quarum principium est : Senior electae dominae et natis eius, et sequentis : Senior Gaio charissimo quem ego diligo in veritate, Joannis presbyteri asseruntur cujus et hodie alterum sepulchrum apud Ephesum ostenditur, etsi nonnulli putant duas memorias ejusdem Joannis evangelistae esse* » (9). Les deux tombeaux conservent le souvenir de deux Jean, bien que quelques-uns n'admettent qu'un Jean, l'évangéliste; et c'est au second Jean, au presbytre, que II et III Jo. sont attribuées. Plus loin, à propos du texte de Papias sur Jean le presbytre, Jérôme ajoute : « *Ex quo apparet ex ipso catalogo nominum alium esse Joannem qui inter apostolos ponitur et alium seniorem Joannem qui post Aristionem enumeratur. Hoc autem diximus propter superiorem opinionem, quam a plerisque retulimus traditam, duas posteriores epistolas Joannis non apostoli esse sed presbyteri* » (10).

(1) *C. S. E. L.* III[1], 459.
(2) Texte dans LAGRANGE, *op. cit.*, p. 87.
(3) *Ep.* XI, 4 (*P. L.* XVI, 946).
(4) *P. L.* XVII, 182.
(5) *Liber apologeticus*, I, 37 (*C. S. E. L.* XVIII, 31).
(6) *Commentarius in symb. apost.* XXXVII (*P. L.* XXI, 374).
(7) *De doctrina christiana*, II, VIII (*P. L.* XXXIV, 41).
(8) LAGRANGE, *op. cit.* p. 148; DENZ. n° 92.
(9) *De viris ill.* IX (*P. L.* XXIII, 623, 625).
(10) *De viris ill.* XVIII (*P. L.* XXIII, 637); texte de Papias, p. 236, note 1. Sur le sens de *a plerisque* cf. p. 10, note 9.

Ces doutes de critique n'empêchent pas Jérôme d'utiliser dans ses lettres II et III Jo. non seulement comme canoniques, mais comme l'œuvre de l'apôtre s. Jean. Dans une énumération des livres du N. T., il compte sept épîtres catholiques attribuées à Jacques, Pierre, Jean et Jude; donc trois à Jean (1). Ailleurs il dit explicitement : « *Clangat tuba evangelica filius tonitrui, quem Iesus amavit plurimum, qui de pectore salvatoris doctrinarum fluenta potavit : presbyter electae dominae et filiis eius quos ego diligo in veritate, et in alia epistola : presbyter Gaio charissimo, quem ego diligo in veritate* » (2). Il semble donc que s. Jérôme qui s'est fait l'écho des doutes critiques n'en a pratiquement pas tenu compte.

Les doutes rapportés par Jérôme se retrouvent dans le décret dit de Gélase où les deux petites épîtres sont attribuées à Jean le presbytre, bien distingué de Jean l'apôtre (3). Le P. Lagrange tient ce décret pour l'œuvre d'un particulier (4). Peu d'années plus tard (405) le pape Innocent Ier compte dans le canon trois épîtres de Jean (5), comme Ruffin, s. Augustin, s. Athanase.

3° *Dans les Églises de langue syriaque.*

Comme nous l'avons déjà indiqué (6), les églises de langue syriaque n'ont reçu que tardivement les épîtres catholiques disputées. La version Philoxénienne contenait II et III Jo. (début VIe s.), mais les Nestoriens ne les acceptèrent pas (7).

4° *Dans les Églises coptes.*

Les versions Bohaïrique, Sahidique contiennent II et III Jo.; elles témoignent du canon égyptien au IIIe siècle (8).

Conclusion.

Dans la seconde moitié du IIe siècle II Jo. est utilisée en Gaule par saint Irénée. L'évêque de Smyrne, Polycarpe, qu'Irénée avait connu,

(1) *Ep.* LIII, 9 (*C. S. E. L.* LIV, 462 s.).
(2) *Ep.* CXLVI, 5 (*C. S. E. L.* LVI, 309 s.). Même attribution dans *Ep.* CXXIII, 11 (*C. S. E. L.* LVI, 84).
(3) DENZ. n° 84.
(4) *Canon*, p. 149 s.
(5) LAGRANGE, *op. cit.* p. 51.
(6) *Supra*, p. 11.
(7) LAGRANGE, *op. cit.* p. 162 s. Dans les œuvres de S. Éphrem conservées en grec, II Jo. 9 et III Jo. 1 sont cités (*Opera omnia, graece et latine*, t. III, p. 52 et t. I, p. 76), mais le texte a été remanié, et n'est pas sûr (cf. TIXERONT, *Patrologie*, p. 287).
(8) JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. II, p. 254 ss.

s'en est peut-être inspiré. Comme les asiates étaient nombreux à Lyon, on peut penser que c'est eux qui l'avaient apportée. Irénée la cite comme un écrit apostolique, ce qui équivaut à reconnaître sa canonicité.

Cette épître est reçue au début du IIIe siècle en Italie par le Canon de Muratori, en Égypte par Clément d'Alexandrie; en Afrique Tertullien paraît la connaître.

Il est possible, mais on ne saurait l'affirmer, que le Canon de Muratori et Clément d'Alexandrie aient reçu aussi III Jo. Cette épître personnelle par sa destination a été moins utilisée que la seconde (1) et il se pourrait qu'elle se soit répandue plus lentement.

Le codex *Claromontanus,* Origène reçoivent II et III Jo. qui demeureront dans le canon égyptien (Denys d'Alexandrie, Athanase, églises coptes). Le catalogue de Mommsen témoigne pour l'Afrique, à la fin du IVe siècle, en faveur des deux épîtres; de même au IVe siècle saint Augustin, le concile de Carthage et, en Orient, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, le concile dit de Laodicée, tous témoins d'une situation beaucoup plus ancienne.

En Italie la première mention explicite de III Jo. se trouve dans l'Ambrosiastre. Quelques années plus tard Ruffin, le pape Innocent Ier trouvent et comptent dans le Canon trois épîtres de Jean.

Eusèbe, Amphiloque, Jérôme ont relevé des doutes et déjà Origène. Tout le monde ne recevait pas II et III Jo. Les doutes pouvaient exister à l'état sporadique dans diverses églises; mais c'est surtout en Syrie, à Antioche et dans les pays où rayonnait cette grande métropole, qu'il faut chercher le lieu de ces discussions. Le silence des Antiochiens sur II et III Jo., comme sur II Pet., est significatif (2). Une homélie attribuée à tort autrefois à saint Jean Chrysostome, mais qui appartient au milieu d'Antioche, rejette les deux petites épîtres johanniques : « τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολή. Τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσιν » (3). Malgré ces discussions, Eusèbe mentionne II et III Jo. comme œuvres apostoliques; Jérôme les nomme dans une liste du canon et les utilise; Amphiloque ne croit pas devoir les omettre. Peut-être commençait-on à penser que la canonicité d'un livre ne dépendait pas toujours de son authenticité. — M. Jacquier l'a cru pour s. Jérôme (4).

A l'époque de la Réforme les discussions recommencent. Cajetan à la suite du *De viris illustribus* n'accepte pas l'origine johannique des deux

(1) S. Ambroise, Priscillien citent seulement II Jo. à une époque où III Jo. était déjà reçue en Italie et en Afrique.
(2) Cf. *supra*, p. 11, 13.
(3) *P. G.* LVI, 424, citée par LAGRANGE, *Canon*, p. 157.
(4) *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 319.

épîtres (1). Érasme les attribue au presbytre Jean; Luther leur reconnaît seulement une canonicité inférieure (2); mais Calvin paraît les avoir rejetées, à en juger par la manière dont il parle de I Jo. : *Ioannes in sua canonica epistola* (3).

La canonicité des trois épîtres johanniques a été définie par le concile de Trente (Session III, 8 avril, 1546) (4).

§ III. *L'authenticité.*

La plupart des textes cités au paragraphe précédent seraient à reprendre ici. Le lecteur voudra bien s'y reporter.

Ont tenu II Jo. pour l'œuvre de Jean, disciple du Seigneur ou apôtre, saint Irénée, Clément d'Alexandrie, le Canon de Muratori, le concile de Carthage, Priscillien. — L'Ambrosiastre rend le même témoignage relativement à III Jo.

Ont tenu II et III Jo. pour l'œuvre de Jean apôtre, Origène, Denys d'Alexandrie, Eusèbe notamment dans sa *Démonstration évangélique,* Jérôme dans ses lettres. Les Pères et les textes qui nomment dans le canon trois épîtres de Jean, tiennent sûrement ce Jean pour l'apôtre; ce sont : le codex *Claromontanus,* Athanase, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, le concile dit de Laodicée, les *Constitutions apostoliques,* Ruffin, Innocent Ier, Augustin.

Saint Ambroise paraît être moins sûr de l'auteur. Il semble ne pas vouloir se prononcer sur son nom quand il fait allusion à II Jo. 10 : « *et alius vir sancto locutus Spiritu* ». Saint Jérôme et le décret dit de Gélase, nous font, en effet, savoir que plusieurs attribuaient II et III Jo. au presbytre Jean dont parle Papias. Déjà Eusèbe, après avoir dit que certains contestaient les épîtres, qu'on appelle la seconde et la troisième de Jean, ajoute « qu'elles soient de l'évangéliste ou d'un autre homonyme » (5). Il fait allusion au presbytre. Il est vraisemblable que les discussions dont parlent Origène, Amphiloque, devaient mettre le même nom en avant. La manière dont l'auteur se désigne prête à cette confusion.

Ainsi la tradition, quoique ferme en faveur de Jean l'apôtre, n'est pas unanime. On peut dire seulement que dans l'ensemble elle est pour cette attribution.

(1) Cf. JACQUIER, *op. cit.* t. I, p. 363.
(2) Cf. JACQUIER, *op. cit.* t. I, p. 367, 374.
(3) *Instit. chr.* III, II, 21 ; cf. JACQUIER, *op. cit.* p. 380.
(4) DENZ. n° 784.
(5) καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ (*H. E.* III, XXV, 3).

CHAPITRE II

LES DONNÉES DES DEUX ÉPITRES.

§ I. *Rapports des deux épitres entre elles.*

On relève dans les deux épîtres plusieurs phrases qui ont la même construction et possèdent en commun un grand nombre de mots :

II Jo. 1 : Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ... οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.	III Jo. 1 : Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.
℣. 4 : ἐχάρην λίαν ὅτι εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ.	℣. 3 : ἐχάρην γὰρ λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων... καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς.
	℣. 4 : μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χάριν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.
℣. 12 : πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος,	℣. 13 : πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν·
ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι.	℣. 14 : ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν.
℣. 13 : ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου.	℣. 15 : ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι, ἀσπάζου τοὺς φίλους.

Le début et la fin des deux épîtres sont tout à fait semblables. L'absence de rapprochements dans la partie intermédiaire s'explique très bien par la différence des sujets traités. Dans II Jo. l'auteur exhorte à la charité et met les fidèles en garde contre les hérétiques; dans III Jo. il s'agit de la réception de missionnaires itinérants et de l'attitude hostile de Diotréphès. Mais dans les deux écrits, l'auteur entre en matière en parlant de la même façon de son affection et de sa joie, et il prend congé dans la même espérance d'une visite.

Cependant si les phrases parallèles sont semblables, elles ne sont pas identiques. Ainsi dans III Jo. 13, le calame, nommé après l'encre, est mentionné à la place du parchemin, nommé avant l'encre dans II Jo. Le souhait de la paix est lu dans III Jo. 14 (εἰρήνη σοι), à la place de la mention de la joie dans II Jo. 12 (ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ῇ).

Nous retrouvons des ressemblances et des différences semblables dans la comparaison de II et III Jo. avec I Jo.

§ II. *Rapports des deux épitres avec I Jo.*

A presque tous les versets de II Jo. on peut signaler des expressions semblables ou identiques dans I Jo.

II Jo. 1 : ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.	I Jo. III, 18 : μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ... ἀλλ' ἐν... ἀληθείᾳ.
℣. 2 : διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν.	II, 14 : ὅτι... ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει.
℣. 3 : ἐν... ἀγάπῃ.	IV, 16, 18.
℣. 4 : περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ.	I, 7 : ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν.
℣. 5 : οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινήν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς.	II, 7 : οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιὰν ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς.
ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.	III, 23 : ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα.... ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.
℣. 6 : καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη,	V, 3 : αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ,
ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.	ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.
αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν... ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε.	III, 23 : αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα...
	I, 6, 7; II, 11 : περιπατεῖν ἐν
καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς.	II, 24 : ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς.
℣. 7 : πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον,	IV, 1 : ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον.
οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί·	IV, 2 : ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι.
οὗτός ἐστιν... ὁ ἀντίχριστος.	II, 22 : οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος.
	Cf. II, 18, 19.
℣. 9 : πᾶς ὁ suivi d'un participe.	II, 23, 29; III, 3, 4, 6, 9, 10, etc.
μὴ μένων ἐν...	II, 6, 10, 14, 24, 27, 28, etc. μένειν ἐν.
θεὸν οὐκ ἔχει.	II, 23 : πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει·
ὁ μένων... οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει.	ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.
℣. 11 : τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς·	III, 12 : τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά.
℣. 12 : ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ῇ.	I, 4 : ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ῇ πεπληρωμένη.

Les rapprochements entre III Jo. et I Jo. sont moins nombreux.

III Jo. 1 : ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.	I Jo. III, 18, cf. *supra*.
ỷ. 3 : ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς.	I, 6, 7; II, 11 : περιπατεῖν ἐν.
ỷ. 11 : ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν.	III, 10 : πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ.
	IV, 4, 6 : ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν.
ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν.	III, 6 : πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν (θεόν).

La différence des sujets traités dans II et III Jo. explique bien la non conformité dans la ressemblance avec I Jo. — Alors que la troisième épître traite de questions particulières sur les missionnaires et Diotréphès, la seconde, comme la première, enseigne la charité et met en garde contre les mêmes hérétiques.

On retrouve dans les deux petites épîtres les procédés de style de la première : développements par accrochement de mots, ἀλήθειαν et ἀλήθειαν (II Jo. 1, 2), ἀγαπῶμεν et ἀγάπη, ἐντολάς et ἐντολή (ỷ. 5, 6), τῇ ἀληθείᾳ et ἐν ἀληθείᾳ (III Jo. 3), ἐχάρην et χάριν (ỷ. 3, 4), μεμαρτύρηται et μαρτυροῦμεν (ỷ. 12); développements par répétitions d'expressions : μεθ' ἡμῶν ἔσται et ἔσται μεθ' ἡμῶν (II Jo. 2, 3), χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε et ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν (ỷ. 10, 11), ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς et ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα (III Jo. 3, 4); parallélismes antithétiques :

II Jo. 9 πᾶς ὁ... μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει,
ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει,
III Jo. 11 ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν·
ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν.

Le nombre des *hapax* est plus élevé dans II et III Jo. réunies que dans I Jo.; les deux petites épîtres en comptent cinq : κυρία (II Jo. 1, 5), χάρτης (II Jo. 12), ἐπιδέχομαι (III Jo. 9, 10), φιλοπρωτεύω (III Jo. 9), φλυαρέω (III Jo. 10); et I Jo. en compte seulement quatre (1). Cette différence de vocabulaire est insignifiante étant donnée celle des sujets traités.

Dans II et III Jo., comme dans I Jo. (2), on ne relève aucune citation de l'Ancien Testament.

Les ressemblances profondes qu'on relève entre les épîtres johanniques sont difficilement explicables si ces épîtres ne sont pas du même auteur. On a les mêmes idées, les mêmes phrases, les mêmes mots, le même style. Une imitation, qui certainement aurait été voulue, aurait sans doute abouti à faire de II et III Jo. des copies, avec des expressions servilement reproduites. Or dans les phrases semblables de I, II et III Jo. il y a toujours une certaine liberté. Par exemple dans II Jo. on marche

(1) Cf. p. 104.
(2) Dans I Jo. on a seulement trois allusions à l'A. T.; cf. sur v, 8, p. 215.

selon les commandements, on marche dans la vérité (ỷ. 4), dans la charité (ỷ. 6), alors que dans I Jo. on garde les commandements et on marche dans la lumière (I, 7; V, 3). On pourrait sans doute penser à un auteur qui a su imiter son modèle sans s'y asservir, mais le ton si naturel des deux petites lettres ne paraît pas déceler un travail littéraire. Et puis pourquoi dans II Jo. aurait-on imité I Jo. pour dire moins? L'explication la plus simple est de conclure à l'unité d'auteur avec la majorité des critiques.

§ III. *Rapports des deux épîtres avec le IVe évangile.*

Les deux dernières épîtres comme la première (1) sont en étroite connexion avec le IVe évangile. Voici les principaux rapprochements :

II Jo. 1 : οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν.	Jo. VIII, 32 : γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν.
ỷ. 2 : μένουσαν ἐν ἡμῖν.	V, 38; VI, 56; VIII, 31; XV, 4-10; μένειν ἐν.
ỷ. 3 : ἐν... ἀγάπῃ.	XV, 9, 10 : ἐν τῇ ἀγάπῃ.
ỷ. 4 : περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ.	VIII, 12; XII, 35 : περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ.
ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός.	X, 18 : ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.
ỷ. 5 : οὐχ ὡς ἐντολὴν γράφων σοι καινήν,	XIII, 34 : ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν.
ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς (cf. ỷ. 6),	XVI, 4 : ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον.
ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους.	XIII, 34 : ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.
ỷ. 6 : αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, ἵνα...	XV, 12 : αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα...
ỷ. 9 : ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ.	VII, 16 : ἡ ἐμὴ διδαχή, cf. XVIII, 19.
ỷ. 12 : ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ.	XVI, 24 : ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη, cf. III, 29; XV, 11.
III Jo. 4 : μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χάριν, ἵνα...	XV, 13 : μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα...
ỷ. 10 : ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.	IX, 34 : ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω.
ỷ. 11 : οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν.	XIV, 9 : ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα.
ỷ. 12 : καὶ οἶδας ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν.	VIII, 14 : ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου, cf. V, 31, 32; VIII, 13; XXI, 24 : καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν.

Les trois épîtres forment un bloc avec le IVe évangile. C'est la même théologie, exprimée dans le même style et dans la même langue.

(1) Cf. p. 106 s., 114 ss.

§ IV. *Authenticité.*

L'auteur de II et III Jo. jouit dans les églises d'une grande autorité. Il décerne l'éloge et le blâme, juge, commande. Il a travaillé dans la communauté symbolisée par Kuria et craint que des hérétiques viennent y répandre leurs erreurs. Il conserve la charge des âmes, ordonne de prendre garde et édicte des règles pratiques (II Jo. 7-11). Il aurait encore beaucoup de choses à écrire, mais il préfère se rendre sur place et parler de vive voix. Le même droit de visite et d'intervention ressort de la troisième épître (ỳ. 10, 14). L'auteur fait l'éloge des frères qui marchent bien, notamment de Gaius, de Démétrius (ỳ. 3-6, 12) et annonce sa visite pour s'opposer aux attaques et à la conduite de Diotréphès, chef de la communauté. Les fidèles sont ses enfants (ỳ. 4). Sa présence tournera à la confusion de Diotréphès et son intervention mettra tout en ordre (ỳ. 9-10). Il reçoit la visite des missionnaires itinérants et les recommande (ỳ. 4-8). Sa parole ne doit pas être discutée (ỳ. 12).

Une pareille autorité est celle d'un personnage important. On peut la comparer à celle de s. Paul. Les critiques sont généralement d'accord sur ce point, mais ils ne le sont plus quand il s'agit de savoir si l'auteur était apôtre, en termes plus explicites, si cet auteur était Jean fils de Zébédée, selon une donnée ferme de la tradition.

L'autorité lui convient tout à fait. La difficulté alléguée est le nom d'« ancien » (ὁ πρεσβύτερος) par lequel l'auteur se désigne. Une telle dénomination ne peut pas convenir à un apôtre, déclare Windisch, qui pense aussitôt à Jean l'ancien, le presbytre, que nous fait connaître Papias (1). A cette solution se sont aussi rangés Harnack (2), von Soden (3), Bousset (4), Brooke, Charles (5), B. W. Bacon (6).

En soi le nom d'ancien n'a rien qui témoigne contre l'origine apostolique des deux épîtres. Nous savons qu'un Jean, contemporain d'Aristion, a été nommé ainsi en Asie; mais de nombreux personnages ont

(1) Texte de Papias cité par Eusèbe : « *Quand quelque part, je rencontrais ceux qui avaient été dans la compagnie des presbytres, je cherchais à savoir les propos des presbytres; ce qu'avait dit André ou Pierre ou Philippe ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Matthieu ou quelque autre des disciples du Seigneur; ce que disaient Aristion et Jean le presbytre, disciples du Seigneur* » (*H. E.* III, xxxix, 4; trad. Grapin). Eusèbe remarque aussitôt que Papias mentionne deux personnages du nom de Jean, l'apôtre et le presbytre contemporain d'Aristion. Sur cette distinction qu'il faut maintenir, cf. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. xxxvii ss.

(2) *Die Chronologie*, I, 673-677; cf. p. 659 s.

(3) *Urchristliche Literaturgeschichte*, Berlin, 1905, p. 188 ss., 213 ss.

(4) *Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1906, p. 34-49.

(5) *The Revelation of St John*, Edinburgh, 1920, t. I, p. xxxiv-xxxvii, xlii.

(6) *The Gospel of the Hellenists*, New-York, 1932.

joui de ce titre qui correspondait à une charge dans les communautés. Irénée parle plusieurs fois des presbytres au pluriel (1). Par la suite le titre a pris l'allure d'un nom propre, et « le presbytre » a désigné le personnage dont parle Papias (2). Mais au premier siècle il n'en était pas ainsi; le nom était commun. Le fils de Zébédée a aussi bien pu prendre le titre de πρεσβύτερος que Pierre celui συνπρεσβύτερος dans I Pet. v, 1 ou Paul celui de πρεσβύτης dans Philé. 9. L'apôtre Jean a vécu jusqu'à un âge très avancé, on disait même qu'il ne mourrait pas avant la parousie (Jo. xxi, 23); le nom d'ancien lui convenait donc bien quant à l'âge et à l'autorité. Wendt voit seulement dans ce titre une allusion à la vieillesse (3). Cette manière discrète de se désigner correspond tout à fait à celle du disciple que Jésus aimait dans le IVᵉ évangile (4). Déjà Denys d'Alexandrie remarquait cette réserve de l'auteur sur son nom et voyait en elle un argument en faveur de l'unité d'auteur pour les épîtres et l'évangile (5).

Une autre désignation où flotte un peu de mystère, celle de la dame élue et de sa sœur dans II Jo. 1, 13, est bien encore dans le style du IVᵉ évangile.

Enfin la provenance apostolique explique mieux que toute autre hypothèse la conservation de ces deux petits billets. Le souvenir d'un grand nom a dû les protéger. Mais le titre de presbytre créa par la suite quelque confusion, comme nous le voyons dans le *De viris illustribus* de saint Jérôme. Eusèbe est peut-être le premier qui ait mis en avant le nom de l'« ancien » dont parle Papias pour lui attribuer l'Apocalypse (6). Il est possible que dès l'époque d'Origène le même « ancien » se soit vu attribuer la paternité des deux petites épîtres. Mais celles-ci sont trop unies à la première épître et à l'évangile pour qu'on puisse les en séparer. C'est bien aujourd'hui l'opinion des critiques. Seulement la plupart de ceux qui ne reconnaissent pas l'origine apostolique attribuent au presbytre non plus l'Apocalypse, réservée à un autre Jean, prophète, mais les trois épîtres (*Windisch*) et aussi l'évangile (*B. W. Bacon*) ou du moins, pour ceux qui admettent des remaniements, sa dernière rédaction (*Brooke, Charles*). Le contemporain d'Aristion est donc haussé à une place que les anciens auteurs ne lui ont jamais donnée.

(1) *Adv. Haer.* V, v, 1; xxxiii, 3; xxxvi, 1 (*P. G.*, VII, 1135, 1213, 1222).

(2) ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν, écrit Eusèbe (*H. E.* III, xxxix, 15). Marty voit dans le presbytre de II et III Jo. un ancien demeuré inconnu (*Contribution à l'étude des problèmes Johanniques*, dans *Revue de l'histoire des Religions*, 1925, p. 200-211).

(3) *Die Johannesbriefe und das Johanneische Christentum*, chap. iv.

(4) Cf. Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. xiii et ss.

(5) Texte conservé dans Eusèbe, *H. E.* VII, xxv, 7-11.

(6) *H. E.* III, xxxix, 6.

contrôle et les maintenir sous sa dépendance. Mais Diotréphès réagit contre l'ancien et ses visiteurs, il pousse contre eux sa communauté et travaille à sa propre indépendance. De son côté l'ancien s'oppose à cette organisation nouvelle. Cependant il est obligé dans II Jo. de reconnaître le danger des prédicateurs itinérants. Ainsi l'esprit cède à l'organisation (1). Cette exégèse de Harnack est créatrice de la situation. Diotréphès, en effet, est blâmé de refuser et de faire refuser l'hospitalité pas seulement aux missionnaires, mais aux frères quels qu'ils soient. De plus les missionnaires en question ne viennent peut-être pas de l'église où réside l'ancien; il semble même que l'ancien les recommande pour le voyage du retour. Dans ce cas peut-on les considérer comme des inspecteurs envoyés par lui? On ne sait pas d'où ils étaient.

En fait Diotréphès était un personnage au caractère orgueilleux et difficile comme il y en a toujours eu.

3° *Lieu d'origine.*

Ce lieu est inconnu. Cependant avec la grande majorité des auteurs on peut penser qu'elles ont été écrites dans la même communauté que I Jo., c'est-à-dire à Éphèse ou dans les environs de cette ville (2).

4° *La date.*

Les ressemblances verbales relevées entre les deux épîtres (3) paraissent indiquer qu'elles ont été rédigées à la même époque, Zahn va jusqu'à dire en même temps, ce qui est possible, mais incertain. Si elles ont la même longueur, c'est peut-être, selon la remarque du même auteur, qu'elles ont été écrites chacune sur un feuillet de papyrus de même format. Y aurait-il eu déjà des bloc-notes?

A défaut de précision sur la date peut-on penser qu'elles ont été rédigées avant I Jo. (4) ou après? Plutôt après, car si on ne connaissait pas déjà la théologie de I Jo. plusieurs passages des deux petites épîtres seraient moins compréhensibles. Cependant la théologie de I Jo. pouvait être connue avant sa rédaction. On ne peut donc pas préciser. Quoi qu'il en soit on datera de préférence II et III Jo. dans les dernières années de saint Jean, après 90.

(1) *Über den dritten Iohannesbrief* dans *T. U.* XV. Band, Heft 3.

(2) Comme pour I Jo., il ne faut pas exclure la possibilité d'une origine antiochienne, p. 124.

(3) Cf. p. 232.

(4) D'après Wendt, I Jo. II, 14 renvoie à II Jo. (*ZntW.* 1922, p. 140 ss.).

DEUXIÈME ÉPITRE
DE
SAINT JEAN

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

SALUTATION (ỷ. 1-3).

1) L'auteur qui s'intitule « l'ancien », « le presbytre », se désigne comme quelqu'un de bien connu. Il n'a pas à dire son nom et cela convient bien à l'apôtre s. Jean (cf. *supra*, p. 237). Dans les Actes (XI, 30; XIV, 23; XV, 2, 4, 6, 22, 23, etc.) et dans les épîtres (I Tim. V, 17, 19; Tite, I, 5; Jac. V, 14; I Pet. V, 1, 5) les presbytres sont les chefs des églises. L'expression vient du judaïsme et de l'A. T.; les « anciens » étaient des chefs civils et religieux (Deut. XIX, 12; Jos. XX, 4; Ruth, IV, 2; etc.); à l'époque de N. S. ils formaient une partie du Sanhédrin (cf. SCHÜRER, *Gesch.* II, p. 224, 251 ss.). Le même titre se trouve usité par des païens en Asie Mineure et en Égypte à propos de magistrats remplissant une fonction religieuse (DEISSMAN, *Bibelst.* p. 153-155; *Neue Bibelst.* p. 60-62. H. HAUSCHILDT, Πρεσβύτεροι *in Ägypten im I-III Jahrhundert n. Chr.; ZntW.* 1903, p. 235-242). Irénée appelle presbytres les anciens qui ont connu les apôtres: « *Quemadmodum presbyteri meminerunt qui Iohannem discipulum Domini viderunt...* » (*Adv. Haer.* V, XXXIII, 3).

κυρία est un titre d'honneur, de courtoisie (ÉPICTÈTE, *Enchir.* XL), qu'on retrouve dans les papyrus au début de lettres adressées à des femmes; Ἰνδικὴ Θαεισοῦτι τῇ κυρίᾳ χαίρειν (*Oxyrh. Pap.* II, 300), χαίροις, κυρία μου Σερηνία, παρὰ Πετοσείριος (*Oxyrh. Pap.* I, 112), comme *Domina* en latin (AUGUSTIN, *Ep.* CXXXI: *Dominae insigni et merito illustri;* C. S. E. L. XLIV, 77). Quelquefois κυρία est usité comme nom propre, Φένιππος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κυρία (cité par *Brooke* cf. *Zahn, Einl.* II, p. 581). Ce n'est pas le cas ici; on attendrait alors l'article devant ἐκλεκτῇ, comme dans III Jo. 1: Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ ou Rom. XVI, 13: Ῥοῦφον τὸν ἐκλεκτόν. Clément d'Alexandrie entendait ἐκλεκτῇ d'un nom propre (cf. *supra*, p. 123); dans son édition Robert Estienne écrit le mot avec une majuscule. Cette opinion est encore soutenue par Rendel Harris (*Expositor,* 1901, p. 194-203); on connait un Ἐκλεκτός qui était au service de l'empereur Commode (HÉRODIEN, I, cité par *Wetstein*). Mais le ỷ. 13 donne le même titre à la sœur de κυρία; les deux sœurs ne pouvaient pas porter le même nom. Il s'agit donc de l'adjectif. La dame a été appelée, choisie, par Dieu ou par

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΩΑΝΝΟΥ Β

1 Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ
ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν,
2 διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα.
3 ἔσται μεθ' ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρός, καὶ παρὰ Ἰησοῦ
Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός, ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

le Christ : ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς (Jo. xv, 16, 19). Presque tous les critiques reconnaissent qu'il ne s'agit pas d'une personne, mais d'un symbole (cf. *Introd.* p. 238). La dame représente une communauté, comme l'ange dans les lettres de l'Apocalypse. L'absence de traits individuels dans la lettre, le changement fréquent du singulier (ŷ. 4, 5, 13) et du pluriel (ŷ. 6, 8, 10, 12) dans la désignation du destinataire, le fait que tous les fidèles aiment les enfants de la dame (ŷ. 1), indiquent bien une collectivité. On a le même changement de personnes pour désigner Israël et ses enfants dans Is. LVIII, LIX; Baruch, IV. La personnification de Jérusalem et du peuple de Dieu sous les traits d'une femme est fréquente chez les prophètes (Is. XXXVI, 22; LIV; Jer. IV, 30; VI, 2; Ez. XVI; XXIII; Osée, II; etc.); le même symbolisme se retrouve dans le N. T. relativement au judéo-christianisme (Apoc. XII), à l'Église (Apoc. XXI, 9; XXII, 17), ou à une communauté (II Cor. XI, 2).

Les enfants sont les fidèles (cf. ŷ. 13); après τέκνοις le relatif οὕς est écrit au lieu de ἅ par attraction d'idées, comme dans Gal. IV, 19 : τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω. Aimer ἐν ἀληθείᾳ n'est pas seulement aimer d'une manière efficace comme dans I Jo. III, 18, mais selon les exigences de la vérité. L'auteur parle en son nom et aussi au nom de tous ceux qui ont connu la vérité, c'est-à-dire au nom des vrais fidèles qui par opposition aux hérétiques possèdent la vraie doctrine enseignée par Jésus-Christ. Cette doctrine fonde et ordonne la charité. Débuter par l'idée de l'amour du prochain est bien johannique.

2) Ce verset se rattache à ἐν ἀληθείᾳ du ŷ. 1, la suite du ŷ. 1 formant une parenthèse. — Jo. développe sa pensée par accrochement de mots, selon un procédé sémitique. Il s'identifie avec les communautés : ἐν ἡμῖν, μεθ' ἡμῶν. La vérité est considérée comme un hôte ou plutôt comme un principe actif qui demeure dans l'âme à l'instar de la parole de Dieu dans I Jo, II, 14. Elle est sans doute encore ici la doctrine, comme précédemment; elle inspire. Il se pourrait cependant que la vérité soit l'Esprit, car l'Esprit demeure en nous (Jo. XIV, 17; XV, 26) et est aussi vérité (I Jo. V, 6). — εἰς τὸν αἰῶνα correspond à לעלם des Rabbins (cf. Jude, ŷ. 25). Malgré les dangers que peut courir la foi Jean envisage l'avenir avec optimisme : la vérité, doctrine ou Esprit, demeure toujours dans l'Église.

3) La salutation se termine par un triple souhait, expression d'une espérance certaine. Avec ℵ B L P et plusieurs versions nous lisons ἔσται μεθ' ἡμῶν, omis par A et qui reprend la fin du ŷ. 2 dans un développement nouveau. — Jo.

1 L'ancien à la Dame élue et à ses enfants que j'aime en vérité,
pas seulement moi, mais aussi tous ceux qui ont connu la vérité,
— 2 à cause de la vérité qui demeure en nous et qui sera avec nous
pour toujours. — 3 Que soient toujours avec nous la grâce, la
miséricorde et la paix de la part de Dieu le Père et de la part de
Jésus-Christ, le Fils du Père, dans la vérité et l'amour.

continue de parler au nom de la collectivité (cf. I Jo. I, 6); la tournure peut surprendre, car généralement les souhaits des salutations s'adressent seulement aux destinataires; aussi la lecture ὑμῶν de K qu'on retrouve dans la *Vulgate* apparaît-elle comme une correction pour conformer l'expression avec l'usage.

χάρις n'est pas la joie que les grecs souhaitaient dans le salut, mais la grâce au sens général de faveur divine; ἔλεος qu'on retrouve dans la salutation de Jude (ŷ. 2), et jamais ailleurs dans les écrits johanniques, exprime le secours que Dieu nous accorde dans notre indigence spirituelle et temporelle. La paix souhaitée est plus que le salut sémitique, elle est le don que le monde ne peut pas donner (Jo. XIV, 27) et qui est dans l'âme le fruit de l'amitié avec Dieu, —χάρις et εἰρήνη combinent les termes du salut chez les Grecs et chez les Hébreux avec une acception plus profonde (cf. *Com. de Jac.* p. 3); ἔλεος est ajouté comme un développement.

Ces dons viennent de Dieu le Père et de Jésus-Christ son Fils. Les deux personnes sont bien distinguées. Le Père a envoyé le Fils pour être ἱλασμός et nous sauver (I Jo. II, 2; IV, 10, 14); pour nous donner la vie (I Jo. IV, 9), la vérité (Jo. I, 17; cf. XIV, 6); c'est donc par le Fils qu'il nous accorde ses dons. Au début de toutes ses lettres saint Paul souhaite la grâce et la paix et presque toujours « de la part de Dieu notre père et du Seigneur Jésus-Christ » (Rom. I, 7; I Cor. I, 3; II Cor. I, 2; Gal. I, 3; Éph. I, 2; Phil. I, 2; Philé. 3); on est donc en présence d'une formule habituelle. On peut cependant relever l'absence de ἡμῶν après θεοῦ πατρός dans II Thes. I, 2; I Tim. I, 2; II Tim. I, 2; Tite, I, 4, où Dieu est appelé Père comme ici par rapport au Christ; mais on doit remarquer encore ici l'insistance sur la filiation divine de Jésus; Jo. dit τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρός au lieu de τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ qu'on attendrait à cause du contexte précédent, et au lieu du κυρίου habituel chez Paul. La pointe est dirigée contre les hérétiques dont il va être bientôt question (ŷ. 7-11). La préoccupation est tout à fait johannique (Jo. XX, 31).

La finale ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ se rapporte à μεθ' ἡμῶν. La vérité et l'amour qui reviennent si souvent sous la plume de Jean sont les critères du vrai disciple; les deux mots donnent en même temps la division du présent billet : les fidèles doivent s'aimer (ŷ. 4-6) et se tenir en garde contre les hérétiques (ŷ. 7-11).

4 Ἐχάρην λίαν ὅτι εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ,
καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός. 5 καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς
ἐντολὴν γράφων σοι καινήν, ἀλλὰ ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν
ἀλλήλους. 6 καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς
αὐτοῦ· αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἐν αὐτῇ
περιπατῆτε. 7 ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες

5. **HWSVM** : καινην *post* σοι. — **T** : *post* εντολην.
6. **TS** *addunt* ινα *ante* καθως. — **HWVM** *omittunt*.

CHARITÉ FRATERNELLE (℣. 4-6).

4) Le billet commence par une parole de joie. Les lettres de saint Paul débutent souvent par une action de grâces à l'occasion des destinataires (I Thes. I, 2; II Thes. I, 3; I Cor. I, 4; Rom. I, 8; Col. I, 3, 4). C'est une manière aimable d'entrer en rapport et de bien disposer les âmes à recevoir l'enseignement. — Jo. a rencontré des fidèles de l'Église à laquelle il écrit; il s'agit vraisemblablement de voyageurs qui sont venus voir l'apôtre ou l'ont salué en passant (cf. III Jo. 3). Ces fidèles marchaient bien dans la vérité, c'est-à-dire possédaient la vraie doctrine. Comme dans le contexte il s'agit de la charité et ensuite (℣. 7) de la christologie, le commandement en question doit correspondre à I Jo. III, 23 qui nomme en même temps la foi au Christ et la charité, plutôt qu'à I Jo. IV, 21 qui mentionne seulement la charité; dans les deux cas le commandement est aussi de Dieu. — « Marcher dans la vérité » comme dans III Jo. 3, 4. — « recevoir le commandement du Père » est une expression johannique (Jo. x, 18).

La phrase laisse entendre que d'autres fidèles marchent dans l'erreur, c'est-à-dire n'ont ni la charité ni la vraie foi. C'est à cause de ceux-là que Jo. écrit. Sa joie réalise une recommandation du Maître que saint Jérôme lisait dans l'Évangile aux Hébreux : *numquam laeti sitis nisi cum fratrem vestrum videritis in charitate* (*In Eph.* v, 4; P. L. XXVI, 520).

5) Après l'allusion à un fait appartenant déjà au passé (ἐχάρην), on arrive aux préoccupations du présent : καὶ νῦν. L'apôtre pourrait ordonner; mais il se contente de demander, peut-être selon un usage épistolaire qu'on retrouve dans les papyrus : ἠρώτησα δὲ καὶ Ἑρμίαν τὸν ἀδελφὸν διὰ γραπτοῦ ἀνηγεῖσθαί σοι περὶ τούτου (*Oxyrh. Pap.* II, 292; cf. MOULTON MILLIGAN, p. 255). Le commandement de la charité est rappelé dans un langage semblable à I Jo. II, 7; la *Peschitta* accentue la ressemblance en supposant la lecture ἐντολὴν παλαιάν après ἀλλά. Le commandement n'est pas nouveau pour les fidèles, tous l'ont reçu au début de leur vie chrétienne (ἀπ' ἀρχῆς) comme Jo. lui-même qui s'identifie avec eux. — ἵνα ne se rapporte pas à ἐντολήν... ἣν pour l'expliquer, comme dans I Jo. III, 23; IV, 21, mais à ἐρωτῶ σε. La charité est encore ici envisagée dans le cadre de la communauté, comme dans I Jo. III, 11. ℵ A, suivis par *vulg.*, écrivent καινήν après ἐντολήν pour harmoniser avec I Jo. II, 7, 8.

4 Je me suis beaucoup réjoui de rencontrer de tes enfants mar-
chant dans la vérité selon le commandement que nous avons reçu
du Père, 5 Et maintenant je te prie, Dame, sans t'écrire un comman-
dement nouveau, mais celui que nous avons dès le commencement,
que nous nous aimions les uns les autres. 6 Et l'amour c'est que
nous marchions selon ses commandements; le commandement,
comme vous l'avez appris dès le commencement, c'est que vous
marchiez dans l'amour. 7 Car de nombreux séducteurs sont sortis

6) Amour et commandement sont des termes qui s'équivalent dans le langage johannique. D'après le ℣. 5 on pourrait entendre ἀγάπη de l'amour du prochain (*Brooke, Büchsel, Windisch*) : on pratique la charité fraternelle en observant les commandements de Dieu (αὐτοῦ = θεοῦ); mais il est plus conforme au style johannique d'entendre ἀγάπη de l'amour envers Dieu (avec *Camerlynck, Vrede, Bonsirven*), d'après l'analogie avec I Jo. v, 3 : αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν (cf. aussi I Jo. II, 3-5).

Après « les commandements », Jo. nomme « le commandement », car cet unique commandement équivaut à tous les autres. Même changement du pluriel au singulier à propos d'ἐντολή dans I Jo. III, 22-23. — καθὼς ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς rappelle ἣν εἴχομεν ἀπ' ἀρχῆς du ℣. 5 et est une emphase sur l'importance du commandement. — ἐν αὐτῇ est rapporté à ἐντολή par la *Vulg.* et quelques critiques (*Brooke, Büchsel*); mais l'expression demeure obscure : le commandement est de marcher dans le commandement. Aussi est-il préférable de considérer ἐν αὐτῇ comme l'équivalent de ἐν ἀγάπῃ qu'il faut alors entendre de l'amour du prochain (avec *Calmes, Camerlynck, Vrede, Bonsirven*). L'emploi d'un pronom à la place d'un nom déjà loin dans la phrase ou à la place d'un nom sous-entendu, mais présent à l'esprit, est bien dans le style de I Jo. II, 3-6 (αὐτόν, αὐτοῦ). Il y a un va-et-vient dans la pensée; après l'amour fraternel (℣. 5), Jo. a rappelé qu'on aime Dieu en pratiquant les commandements, et il revient à l'amour fraternel qui réalise le commandement et est donc une expression de notre amour de Dieu (cf. I Jo. II, 3-5; IV, 7, 20-21; v, 2-3). — αὕτη ἐστιν... ἵνα, περιπατεῖν ἐν sont des expressions johanniques (*Introd.* p. 106, 113). ℵ A lisent ἵνα devant καθώς et devant ἐν αὐτῇ, le premier ἵνα vient d'un déplacement du second, comme on le constate dans K *vulg.*

AVERTISSEMENT A L'ENCONTRE DES HÉRÉTIQUES (℣. 7-11).

7) ὅτι explique ἵνα ἐν αὐτῇ περιπατῆτε. Ce qui rend urgente l'exhortation à la charité, c'est la présence des hérétiques. Ceux-ci en niant l'incarnation méconnaissent l'amour que Dieu a eu pour nous (I Jo. IV, 9, 10), amour qui est la source et le modèle de celui que nous devons avoir à l'égard de nos frères (I Jo. IV, 7, 11). — Jo. tient la charité pour inséparable de la vraie foi; et de fait les novateurs devaient avoir un esprit de brigue et d'orgueil qui montraient bien leur éloignement de la vérité.

Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.
8 βλέπετε ἑαυτούς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ εἰργασάμεθα, ἀλλὰ μισθὸν πλήρη
ἀπολάβητε. 9 πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν
οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει. 10 εἴ
τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει μὴ λαμβάνετε

8. **HW** : ηργασαμεθα. — **TSVM** : ειργασασθε.
9. **SV** : παραβαινων. — **THWM** : προαγων.

Les hérétiques sont les mêmes que ceux de I Jo. où on retrouve les expressions et les idées du présent verset (cf. *Introd.* p. 233); mais alors que dans I Jo. l'incarnation est considérée comme un événement qui eu a lieu dans le passé (ἐληλυθέναι, iv, 2), elle est envisagée ici comme actuelle et permanente, ἐρχόμενον. L'union du Verbe et de la nature humaine est un fait qui demeure; le Christ est venant dans la chair en ce sens qu'il lui reste uni. Une allusion à la parousie n'est pas probable, car il s'agit de la venue et non du retour (contre *Windisch*). Sur le sens du mot Christ, cf. p. 171, 197.

Le parallélisme entre ὁ πλάνος, ὁ ἀντίχριστος laisse entendre que le nom de « séducteur », comme celui d' « antichrist », était donné au terrible personnage attendu. Comme dans I Jo. ii, 18, 19, saint Jean spiritualise la notion courante de l'adversaire eschatologique et montre dans les faits contemporains la réalisation de l'événement redouté.

8) Jo. ordonne la vigilance, avec les mêmes mots que Jésus dans Marc : βλέπετε... ἑαυτούς (xiii, 9). L'erreur est si trompeuse qu'il faut se tenir en garde pour ne pas s'y laisser entraîner. Après ἀπολέσητε et avant ἀπολάβητε on attend εἰργάσασθε, leçon de ℵ A suivie par *boh. pesch. vulg.* (*operati estis*); mais cette leçon facile devient suspecte devant celle de B, suivie par *sah.* : εἰργασάμεθα, lecture inattendue qu'on aurait difficilement substituée à une plus coulante. C'est donc elle que nous retenons. K L P, *Oecum. Théophil.* harmonisent en écrivant les trois derniers verbes à la première personne du pluriel. En tombant dans l'erreur les fidèles perdraient tout ce que l'auteur a fait pour eux, c'est-à-dire le salut qu'il leur a apporté. Le salaire complet est la récompense éternelle; l'expression se lit dans Ruth, ii, 12 à propos de bénédictions temporelles accordées par le Seigneur : γένοιτο ὁ μισθός σου πλήρης, mais le Targum du même livre entend le salaire complet de la récompense dans le monde à venir (Strack-Bill. III, 779). L'expression n'était pas inconnue des Grecs; Xénophon : πλήρη φέρων τὸν μισθόν (*Cyr. Exp.* VII, cité par *Wetstein,* sans indication du chapitre).

9) Jo. oppose l'hérétique du ℣. 7 au fidèle. — προάγων, leçon de ℵ A B, fait image; K L P ont corrigé en παραβαίνων qui est banal. L'hérétique va de l'avant d'une manière inconsidérée, sous prétexte d'une gnose supérieure; il innove au point de s'écarter de l'enseignement que le Christ lui-même a donné. — τοῦ Χριστοῦ génitif subjectif comme dans Jo. xviii 19. La manière dont s'exprime l'auteur indique qu'il tient pour identique à l'enseignement

dans le monde qui ne confessent pas Jésus-Christ venant dans la
chair; voilà le séducteur, l'Antichrist. 8 Prenez garde à vous-mêmes
pour que vous ne perdiez pas ce que nous avons acquis, mais recevicz un salaire complet. 9 Quiconque va de l'avant et ne demeure
pas dans la doctrine du Christ n'a pas Dieu. Qui demeure dans la
doctrine, celui-là a et le Père et le Fils. 10 Si quelqu'un vient à vous
et n'apporte pas cette doctrine, ne le recevez pas à la maison et ne

de Jésus celui qui est déjà traditionnel dans les communautés. — προάγων et μὴ μένων ne font qu'une expression; il reste donc qu'on peut progresser tout en demeurant dans l'enseignement; cela est indiqué dans Jo. xvi, 12-15, mais n'est pas traité ici où une situation de fait est seulement envisagée. Celui qui s'écarte de l'enseignement du Christ n'a pas Dieu, conformément à I Jo. ii, 23, car c'est par l'enseignement du Christ que nous avons la vraie connaissance du Père et de notre filiation.

La seconde partie du verset, ὁ μένων κτλ., fait un parallélisme antithétique avec la première partie. La même pensée est exprimée d'une manière positive après une manière négative. Il y a en même temps progression dans la formule; les mots καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει expriment plus explicitement que θεὸν οὐκ ἔχει la connexion profonde qui existe entre la connaissance que nous avons du Fils et celle que nous avons du Père, et aussi entre la venue du Fils et notre filiation (cf. Jo. i, 12).

10) En application de l'avertissement donné au ℣. 8, Jo. édicte une règle de conduite. Les novateurs, comme les vrais fidèles (cf. III Jo. 3-8), avaient peut-être leurs missionnaires itinérants; il se pourrait aussi qu'il s' agisse de simples gens qui au cours de leurs voyages répandaient leurs erreurs. Quand quelqu'un arrive et se présente pour être reçu chez un membre de la communauté, il faut discerner de quel esprit il est (I Jo. iv, 1); et s'il n'apporte pas avec lui la vraie doctrine sur le Christ, celle qui confesse qu'il est venu dans la chair (℣. 7), il ne faut pas le recevoir. On sait quelle importance les anciens donnaient au devoir de l'hospitalité; il était en grand honneur dans la Bible et encore dans le judaïsme; il avait valu grande renommée à Rahab la courtisane (Jos. ii; vi, 17-23; Hébr. xi, 31; Jac. ii, 25). Encore aujourd'hui chez les Arabes ce devoir est sacré (cf. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* p. 79-93). Pour les disciples du Christ l'hospitalité était une des formes de la charité (Rom. xii, 13; I Tim. v, 10; I Pet. iv, 9) et c'est à ce titre que l'épître aux Hébreux la recommande avec insistance (xiii, 1-2). Mais la doctrine passe avant la charité; le danger de fréquenter l'hérétique est si grand que le devoir de l'hospitalité n'existe plus à son égard. On lit des défenses semblables dans la *Didachè :* ὃς ἂν οὖν ἐλθὼν διδάξῃ ὑμᾶς ταῦτα πάντα τὰ προειρημένα, δέξασθε αὐτόν. Ἐὰν δὲ αὐτὸς ὁ διδάσκων στραφεὶς διδάσκῃ ἄλλην διδαχὴν εἰς τὸ καταλῦσαι, μὴ αὐτοῦ ἀκούσητε (xi, 1, 2). On ne gardera un hôte qu'après avoir éprouvé sa doctrine (xii, 1). Saint Ignace met en garde les fidèles contre ceux qu'il appelle des bêtes anthropomorphes, il ne faut pas les recevoir, ni si possible les rencontrer, mais seulement prier pour

αὐτὸν εἰς οἰκίαν, καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε· 11 ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν
κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς.
12 Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, ἀλλὰ
ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν
πεπληρωμένη ᾖ. 13 Ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.

12. **TWSVM** : χαρα ημων. — **H** : χαρα υμων. — **SVM** : η πεπληρωμενη. — **THW** : πεπληρωμενη η.

---

eux : προφυλάσσω δὲ ὑμᾶς ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων, οὓς οὐ μόνον δεῖ ὑμᾶς μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλ' εἰ δυνατὸν μηδὲ συναντᾶν, μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν (*Smyr.* IV, 1; cf. VII, 2; *Eph.* IX, 1).

Le salut grec souhaite la joie. En fermant sa porte devant l'hérétique il ne faut donc pas le saluer. Quand Élisée dit à Giezi de ne saluer personne en route (II Rois, IV, 29), et quand N. S. fait la même défense aux disciples qu'il envoie devant lui (Lc. x, 4), le but est de ne pas perdre de temps dans les congratulations orientales. Ici il s'agit de ne pas dire la parole bienveillante avec laquelle les Grecs s'abordaient ou prenaient congé. La défense de saluer indique une séparation absolue. Le *Ginza* donne la même consigne : « *Vous aussi, mes disciples, ne dites aux prophètes aucun salut, ne leur tendez pas la main* » (IX, 1, LIDZ. p. 224, cité par *Windisch*). Les Rabbins défendaient de saluer l'israélite qui travaillait pendant l'année sabbatique (cf. STRACK-BILL. I, 384). La défense exprimée par Jo. est à rapprocher de Tite, III, 10 et surtout de Jude, ỿ. 23.

11) Dès lors qu'on salue l'hérétique, qu'on lui souhaite la joie, on semble lui donner une parole d'approbation; on l'autorise en quelque sorte dans la communauté. On participe alors au mal qu'il y fait.

Il faut n'avoir aucun rapport avec l'hérétique. Celui-ci a commis le péché pour la mort (I Jo. v, 16) et on l'abandonne à Dieu. Un trait rapporté par Irénée illustre bien l'attitude recommandée ici : Jean, apercevant Cérinthe aux thermes d'Éphèse, s'enfuit sans lui adresser une parole (*Adv. Haer.* III, III, 4).

CONCLUSION (ỿ. 12-13).

12) Jo. explique pourquoi il n'écrit pas plus longuement quoiqu'il ait encore beaucoup de choses à dire. — χάρτου, *hapax* dans le N. T., désigne le papier fabriqué avec la plante du papyrus; on écrivait ordinairement sur ces feuillets beaucoup moins chers que le parchemin, mais aussi beaucoup moins solides. Le rouleau sur lequel Jérémie avait dicté ses prophéties à Baruch était un rouleau de papyrus, מְגִלָּה que les LXX ont traduit par χάρτης (XLIII [hébr. XXXVI], 2 (A), 6 (A), 23) et plus souvent par χαρτίον (ỿ. 4, 6, 14 etc.). — μέλανος désigne l'encre qui était fabriquée avec du noir

lui dites pas de se réjouir. 11 Celui qui lui dit de se réjouir communie,
en effet, à ses œuvres mauvaises.
12 Ayant beaucoup de choses à vous écrire, je n'ai pas voulu [le
faire] avec le papyrus et l'encre; mais j'espère venir chez vous et
[vous] parler bouche à bouche afin que votre joie soit parfaite.
13 Les enfants de ta sœur l'élue te saluent.

de fumée provenant de la combustion de résines, mélangé avec de la gomme et délayé dans de l'eau ou du vinaigre. — γενέσθαι au sens de venir comme dans Jo. VI, 19, 21, 25; I Cor. II, 3, etc., selon une acception de la *Koinè* qu'on retrouve dans les papyrus : ἅμα τῷ λαβεῖν σε ταῦτά μου τὰ γράμματα γενοῦ πρὸς μέ (*Tebt. Pap.* II, 298, cité par *Windisch*). L'expression στόμα πρὸς στόμα, seulement ici et III Jo. 14 dans le N. T., traduit littéralement l'hébreu פה אל פה (Nombr. XII, 8; cf. Jer. XXXIX [hébr. XXXII], 4) et exprime l'idée de présence; saint Paul préfère dire : face à face (I Cor. XIII, 12). Dans Xénophon τὸ στόμα πρὸς τὸ στόμα désigne un baiser (*Mém.* II, VI, 32). — Après χαρά nous préférons la leçon ὑμῶν de A B *vulg.* à ἡμῶν de ℵ K L P qui est sans doute une harmonisation avec I Jo. I, 4. Une visite espérée prochaine permettra à Jo. de dire en présence de ses correspondants ce qu'il ne leur écrit pas et sa venue parmi eux leur procurera plus de joie qu'une longue épître. Une lettre de Symmaque exprime des sentiments analogues : *malim reditum tuum quam chartas impetrare... de presentibus amicis plura sumuntur. Ipsa etiam verba melius ex oris fontibus fluunt, quam mandantur textis papyri* (*Ep.* III, 12, cité par *Wetstein*). A K L P écrivent ᾖ devant πεπληρωμένη.

13) Les églises locales sont sœurs les unes des autres, comme Jérusalem, Samarie et Sodome dans Ez. XVI, 46, 56; elles ont des enfants, comme Jérusalem dans Is. LIV, 13; LX, 9; Ez. XVI, 55. Ici les enfants qui saluent sont les membres de la communauté où réside Jo. quand il écrit. On revient au symbolisme du début de la lettre. Quelques auteurs qui voient une personne véritable dans la Dame élue du ỿ. 1 pensent que sa sœur était morte parce que seuls ses enfants saluent (cf. *Introd.* p. 238).

TROISIÈME ÉPITRE
DE
SAINT JEAN
TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

SALUTATION (ŷ. 1).

1) Contrairement aux deux précédentes la troisième lettre de Jo. a un caractère tout personnel et une adresse individuelle. — Comme II Jo. 1, elle débute par le titre de ὁ πρεσβύτερος. — A en juger par le N. T. le nom grec de Gaius devait être assez répandu, car il y est porté par plusieurs personnes Gaius de Macédoine compagnon de saint Paul à Éphèse (Act. XIX, 29), Gaius de Derbé compagnon du même apôtre dans son dernier voyage à Jérusalem (Act. XX, 4, 5); Gaius de Corinthe que saint Paul avait baptisé et chez qui il habitait quand il écrivit sa lettre aux Romains (I Cor. I, 14; Rom. XVI, 23). On ne saurait dire si c'est ce même Gaius qui serait originaire de Derbé.

Le Gaius destinataire de III Jo. est vraisemblablement différent de tous ceux que nous venons de nommer (cf. *Introd.* p. 239). Il occupe dans la communauté une place importante, il ne se laisse pas émouvoir par l'attitude de Diotréphès (ŷ. 10) et subvient généreusement aux besoins des missionnaires de passage (ŷ. 5-6). L'explication donnée sur la conduite de Diotréphès (ŷ. 9-10) amène Büchsel à supposer que Gaius était absent pour un temps de la communauté et possédait sans doute une seconde résidence. Mais on peut aussi bien penser que Diotréphès n'avait rien dit de la lettre envoyée par Jo. (ŷ. 9); dès lors on s'explique bien et la mention de cette lettre et le blâme qui suit. — Aucun titre n'est donné à Gaius, sinon celui de l'amitié : τῷ ἀγαπητῷ, épithète employée six fois dans I Jo.; souvent par saint Paul dans les salutations (Rom. I, 7; XVI, 5, 8, 9, 12; Col. IV, 14; etc.), jamais dans le IVe évangile. Les mots ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ font redondance avec l'adjectif qui précède; ils sont de style (cf. II Jo. 1) et insistent ici sur le sentiment exprimé. La suite fait comprendre pourquoi Jo. a tant d'affection pour son correspondant.

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΩΑΝΝΟΥ Γ

1 Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.
2 Ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς
εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή. 3 ἐχάρην γὰρ λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυ-
ρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς. 4 μειζοτέραν
τούτων οὐκ ἔχω χάριν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.
5 Ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους,
6 οἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις

3. **T** *post* εχαρην *omittit solus* γαρ.
4. **H** : χαριν. — **TWSVM** : χαραν.

Éloge de Gaius (ỳ. 2-8).

Après un souhait d'introduction (ỳ. 2), Jo. dit sa joie de la conduite de Gaius (ỳ. 3-6ª), et encourage son correspondant à persévérer (ỳ. 6ᵇ-8).

2) Ἀγαπητέ est une nouvelle instance. — εὔχομαι, qui signifie « prier » et « souhaiter », exprime sous le calame de Jo. un souhait à la fois de politesse et d'inspiration religieuse. — εὐοδοῦσθαι « avoir la route bonne », d'où « réussir, prospérer ». La prospérité περὶ πάντων souhaitée ici est envisagée à l'image de la prospérité de l'âme; elle est donc d'ordre matériel; il s'agit du succès dans les entreprises. Nous verrons que Gaius sait faire un bon usage des ressources qu'il possède (ỳ. 5-6). Le bien du corps, la santé, est une spécification du souhait de prospérité. Il n'y a pas à supposer que Gaius a un état maladif (contre *Camerlynck*, *Vrede*); on se trouve en présence d'une formule épistolaire lue souvent dans les papyrus au début ou à la fin des lettres : Διονύσιος Διδύμῃ τῇ ἀδελφῇ πλεῖστα χαίρειν καὶ διὰ παντὸς ὑγιαίνειν (*Oxyrh. Pap.* II, 293), πρὸ δὲ πάντων ὑγιαίνειν σε εὔχομαι ἀβασκάντως τὰ ἄριστα πράττων (*Oxyrh. Pap.* II, 292; autres exemples dans Moulton-Milligan, p. 647). La ψυχή désigne ici, comme souvent dans les Synoptiques, l'âme en tant que douée de raison et de volonté, capable d'agir pour le salut, et pas simplement l'âme sensible siège des facultés inférieures. — Jo. qui veut dire à son correspondant la joie qu'il éprouve de sa conduite chrétienne, commence par souhaiter que sa situation matérielle et physique soit aussi prospère que sa situation spirituelle.

3) Des frères, que la suite montre être des missionnaires itinérants, sont arrivés auprès de Jo. et ont rendu un excellent témoignage de Gaius. L'expression « témoigner de ta vérité » est expliquée par la phrase qui suit et qui est de style johannique. Elle signifie que Gaius possède la vraie doctrine et la réalise dans sa vie. On marche dans la vérité quand on a une doctrine orthodoxe et qu'on pratique la charité; comme aucune

1 L'ancien à Gaius le bien-aimé, que j'aime en vérité.
2 Bien-aimé, je souhaite que tu prospères à tous égards et que tu
te portes bien, comme ton âme prospère. 3 Car je me suis réjoui
beaucoup des frères qui sont venus et qui ont rendu témoignage à
ta vérité, comment toi tu marches dans la vérité. 4 Je n'ai pas de
plus grande joie que ces choses, que d'entendre que mes enfants
marchent dans la vérité. 5 Bien-aimé, tu agis fidèlement en ce que
tu fais pour les frères, et cela pour des étrangers. 6 Ils ont rendu

allusion n'est faite dans l'épître aux erreurs dogmatiques, il s'agit donc surtout de la charité. Cela d'ailleurs ressort bien du ỳ. 6. Le pronom σύ est une emphase qui oppose la conduite généreuse de Gaius à celle de Diotréphès. — ἐχάρην λίαν comme II Jo. 4. L'omission de γάρ dans ℵ *vulg.* est sans doute fautive.

4) La forme μειζοτέραν est hellénistique; dans un papyrus de Londres on a μεγιστότατος (*Deissmann*, *Bibelst.* p. 142). La leçon χάριν de B, *vulg. bo.* est beaucoup moins banale que celle de ℵ A C K L P qui ont χαράν. Le contexte indique le sens de « joie, plaisir » et, comme χάρις désigne plus souvent la faveur que la joie, on lui a sans doute substitué χαράν qui est un terme plus courant. — τούτων se rapporte à ce qui suit et ἵνα est explicatif comme καθώς au ỳ. 3; la tournure est johannique : μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῇ (Jo. xv, 13). Harnack, dans son petit commentaire, fait rapporter τούτων à ce qui précède, alors ἵνα κτλ. devient une répétition.

Paul appelait Onésime son enfant (τοῦ ἐμοῦ τέκνου), parce qu'il l'avait engendré à la foi et peut-être baptisé (Philé. 10). On ne saurait dire ce que l'Ancien a fait pour Gaius. Le fait qu'il appelle τὰ ἐμὰ τέκνα des fidèles qui n'appartiennent pas à la communauté où il réside indique l'autorité dont il jouit. La même constatation ressort des ỳ. 9-10. La terminaison du ỳ. 4 est exactement parallèle à celle du ỳ. 3.

5) Ἀγαπητέ, reprise du terme affectueux du ỳ. 2, au début d'un développement qui spécifie dans le sens de la charité la marche dans la vérité. — Jo. loue Gaius de sa conduite à l'égard des frères; celle-ci est d'autant plus digne d'éloge que les frères dont il s'agit sont des étrangers.

6) Ces étrangers désignés ici par les pronoms οἵ et οὕς sont les voyageurs dont il a été question au ỳ. 3 et dont le témoignage est de nouveau rapporté. — ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ est parallèle à μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ du même ỳ. 3. Charité et vérité sont tellement solidaires que Jo. dit l'une à la place de l'autre; cependant en reprenant sa pensée il l'explicite et on voit bien ici que la marche dans la vérité au ỳ. 3 est une marche dans la charité. Les voyageurs ont rendu témoignage à la charité de Gaius devant l'ἐκκλησία, c'est-à-dire lors d'une réunion de la communauté, durant laquelle ils ont sans doute fait le récit de leur pérégrination apostolique, comme saint Paul à Antioche et à Jérusalem (Act. xiv, 26; xv, 4; xxi, 18, 19). Cette charité si bienfaisante a surtout consisté dans

προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ· 7 ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθον μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν. 8 ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους, ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.

9 Ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ· ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς οὐκ

l'hospitalité (℣. 8). Gaius ne les connaissait pas et il leur a fait chez lui un accueil qui les a d'autant plus touchés que Diotréphès, l'évêque du lieu, leur était opposé (℣. 9, 10).

Le passé est garant de l'avenir. — Jo. demande à Gaius de continuer ses générosités. Les frères vont traverser de nouveau le pays où habite Gaius, vraisemblablement lors du trajet de retour plutôt que lors d'un nouveau voyage. — καλῶς exprime à la manière grecque l'idée du bien par celle du beau. La leçon ποιήσεις προπέμψας de ℵ A B K L P, futur suivi du participe aoriste, paraît étrange; en fait l'aoriste exprime l'action en dehors de la durée. La même tournure se rencontre dans les papyrus : καλῶς οὖν ποιήσεις ἀπολύσας αὐτούς (*Tebt. Pap.* I, 57, cité par *Brooke*). La leçon de C ποιήσας προπέμψεις, suivie par *Vulg. Clem.* (*benefaciens deduces*), est une correction qui veut être grammaticale. Le verbe προπέμπειν signifie « envoyer devant » et « conduire, accompagner en voyage » (Act. XV, 3; XX, 38; Rom. XV, 24), « donner à quelqu'un ce qu'il faut pour le voyage » (Tite, III, 13), ce dernier sens convient bien ici. Gaius veillera à ce que rien ne manque aux voyageurs; en plus de l'hospitalité qui est sous-entendue, il leur donnera ce dont ils auront besoin pour continuer leur route. Il doit agir, en la circonstance, d'une manière digne de Dieu, c'est-à-dire avec grandeur de cœur.

On ignore d'où venaient ces voyageurs et où ils allaient. Rien n'indique qu'ils soient de la communauté de Jean. Peut-être ont-ils emporté eux-mêmes le présent billet. Harnack voit en eux des visiteurs envoyés par l'Ancien pour inspecter les communautés et les maintenir sous sa dépendance; mais cette explication ne ressort pas du texte (cf. *Introd.* p. 239 s.).

7) Jo. explique pourquoi il faut être généreux. Les frères sont partis de chez eux, de leur communauté, à cause du nom. Cette manière mystérieuse de parler vient du Judaïsme où on évitait de prononcer le tétragramme divin (יהוה); parmi les termes substitués à Iahvé on disait : le nom (השם). Ainsi, dans le traité *Schabbath* (119b) le Ps. XXXIII, 6 est traduit : « *Par la parole du Nom les cieux ont été faits* » (STRACK-BILL. II, 317). Dans le N. T. le nom de Jésus est au-dessus de tout nom (Phil. II, 9) et les apôtres battus de verges à Jérusalem, sont heureux de souffrir pour le nom, évidemment pour celui de Jésus (Act. V, 41). Ici « le nom » désigne Jésus, comme dans I Jo. (II, 12; cf. p. 161), dans Jac. (II, 7) et vraisemblablement dans Ignace (*Philad.* X, 1; *Eph.* III, 1). On appliqua donc à Jésus une manière juive de nommer Dieu. Dom Chapman suppose que les frères partis de chez eux ont été chassés par la persécution (*The Journal of theological studies*, 1904, p. 358 s.); mais dans le billet aucune allusion n'est faite à semblable circonstance. Les frères paraissent voyager en toute liberté. Aussi les critiques s'accordent-ils à reconnaitre en eux des missionnaires itinérants.

témoignage à ta charité devant l'église; tu agiras bien en subvenant à leur voyage d'une manière digne de Dieu; 7 car c'est pour le nom qu'ils sont partis, ne recevant rien des païens. 8 Nous devons donc accueillir de tels hommes, afin que nous collaborions à la vérité.

9 J'ai écrit quelque chose à l'église, mais leur ambitieux Dio-

C'est pour prêcher Jésus qu'ils sont partis. Voilà pourquoi Gaius doit subvenir dignement à leurs besoins.

Un second motif l'invite à être généreux. Ces missionnaires n'acceptent rien des païens, des païens étrangers à la foi ou plutôt des païens qu'ils instruisent. Ils se font un honneur d'enseigner gratuitement, comme saint Paul (I Thes. II, 9; II Thes. III, 8; I Cor. IX, 15, 18; II Cor. XI, 9; XII, 14), réalisant à la lettre la recommandation du Seigneur : δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε (Mt. X, 8). Cette attitude contraste avec celle des prêtres de la déesse syrienne et de certains philosophes ambulants qui s'enrichissaient en faisant des quêtes (cf. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, p. 76; LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc*, sur VI, 8).

8) Jo. parle pour tous les fidèles. Lui-même est tenu aux mêmes obligations; il ne s'ensuit pas qu'il soit toujours sédentaire. — ὀφείλομεν est de style johannique (Jo. XIII, 14; I Jo. II, 6; III, 16; IV, 11). — ὑπολαμβάνειν se retrouve chez les classiques au sens de « donner l'hospitalité » (XÉNOPHON, *An.* I, I, 7), « secourir » (STRABON, XIV, II, 5). L'acception au sens d'hospitalité est trop restreinte, car il y a aussi les générosités nécessaires à la poursuite du voyage; le sens du « secourir » paraît donc être meilleur. — τοιούτους implique une idée d'admiration pour ces missionnaires qui abandonnent leur maison et enseignent gratuitement. En les recevant et en subvenant à leurs besoins on collabore avec la vérité; συνεργοί, comme συνεργεῖν, est construit avec le datif de la personne ou de la chose avec laquelle on collabore. On aide mieux que des hommes; on aide la vérité, c'est-à-dire la doctrine chrétienne. On participe à la dignité du missionnaire.

BLAME DE DIOTRÉPHÈS ET ÉLOGE DE DÉMÉTRIUS (℣. 9-12).

9) A quelle église Jo. a-t-il écrit? Vraisemblablement à l'église dont Gaius est membre (contre *Calmes*). Sans doute Jo. pourrait mentionner des faits qui se sont passés ailleurs, mais l'absence de désignation locale se comprend beaucoup mieux s'il s'agit de la communauté de Gaius, et tout le contexte s'harmonise très bien avec cette hypothèse.

L'Ancien a écrit τι, quelque chose, sans doute un court billet. Quelques auteurs (ZAHN, *Einl.* II, 578 s.; BELSER, *Einl.* p. 356 s.; CALMES, LOISY) voient ici une allusion à II Jo. mais si la brièveté de II Jo. convient à ἔγραψά τι, son contenu ne répond pas aux circonstances envisagées ici. — II Jo. est écrite contre les hérétiques, on ne doit pas les recevoir chez soi (℣. 10); aucune mention n'est faite des missionnaires. D'après l'éloge décerné à

ἐπιδέχεται ἡμᾶς. 10 διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ,
λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν ἡμᾶς, καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς
ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας
ἐκβάλλει.
11 Ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ

10. T : *omittit solus* εκ

Gaius et le blâme infligé à Diotréphès on peut conclure que Jo. recommandait les missionnaires au bon accueil de la communauté et de son chef (cf. II Cor. III, 1). Cette petite lettre est donc aujourd'hui perdue. — La leçon ἔγραψα ἄν de ℵ[c] et de nombreux minuscules, suivie par *vulg.* (*scripsissem forsitan*), est une correction qui veut éviter qu'une lettre de l'apôtre ait été mal reçue. — ἔγραψας de B est une correction semblable ou un lapsus.

ἀλλά oppose, en effet, à l'envoi de la lettre, le mauvais accueil qu'on lui a fait. — φιλοπρωτεύων « qui aime être premier », « qui aime gouverner », *hapax* biblique; dans la littérature grecque on ne retrouve pas l'emploi de ce verbe, mais celui du substantif φιλοπρωτεία, et surtout de l'adjectif φιλόπρωτος (Plut. *Mor.* 471[d]; *Solon,* XXIX, 95 [b]), avec la même acception d'ambition. Le nom de Διοτρεφής se rencontre dans les inscriptions grecques (Dittemb. Syll.[3] index; *Or. grec. inscrip. sel.* 219, 1) et chez les auteurs (Thucydide, VIII, 64; Diodore de Sicile, XV, 14). Le personnage nommé ici n'ambitionne pas la première place, car il ressort de sa conduite qu'il est le chef de la communauté; mais il aime montrer son autorité. Il exerce sur les fidèles de son église une ambitieuse domination. — οὐκ ἐπιδέχεται « ne reçoit pas », au sens moral de ne pas accepter; ainsi dans Polybe, VI, XXIV, 7; I Mac. X, 46. Le présent indique une hostilité qui demeure. — Jo. qui a parlé de lui-même au singulier (ἔγραψα), se nomme maintenant au pluriel (ἡμᾶς); au ℣. 10 on relève le même changement de personnes (ὑπομνήσω, ἡμᾶς).

Diotréphès n'était pas hérétique, car sa doctrine n'est pas blâmée, mais seulement sa conduite. — Jo. avait dû écrire pour recommander les missionnaires et Diotréphès n'avait tenu aucun compte de cette lettre; vraisemblablement il ne l'avait pas portée à la connaissance de la communauté. Il rejetait l'autorité de l'Ancien et ses conseils, voulant dominer tout seul. C'est parce que pour le moment il n'y avait rien à faire avec ce personnage que Jo. écrit à Gaius une lettre privée.

10) Cependant Jo. entend bien conserver ses droits et exercer son autorité sur la communauté de Diotréphès. Ce droit d'intervention, dont il se sent très sûr, pour contrôler et commander, indique sa haute situation dans les églises. Le désir de se rendre sur place concorde tout à fait avec celui de revoir Gaius exprimé au ℣. 14. L'auteur a l'assurance de rétablir les choses; devant l'assemblée, plutôt que privément, il mettra en lumière la conduite mauvaise de Diotréphès et la vérité sera reconnue.

tréphès ne nous reçoit pas. 10 Voilà pourquoi, si je viens, je rappel-
lerai les œuvres qu'il fait, [comment] avec des paroles méchantes
il nous attaque et, non content de cela, [comment] il ne reçoit pas
lui-même les frères; et ceux qui veulent [les] recevoir il [les en]
empêche et les chasse de l'église.
11 Bien-aimé, n'imite pas le mal, mais le bien. Celui qui fait le

Deux chefs d'accusation sont déjà indiqués. Le premier concerne les méchants propos que Diotréphès tient contre l'apôtre. — φλυαρεῖν, *hapax* biblique, « dire des paroles vaines, des niaiseries, attaquer injustement »; Diogène Laerce : τὸν Διόνυσον καὶ Ἡρακλέα φλυαφουμένους ὑπὸ τῶν ποιητῶν (VII, 173, cité par *Bauer*). Diotréphès intrigue contre Jo., tenant sur son compte des propos niais et méchants; il était de ces hommes à l'âme basse et ambitieuse qui veulent se hausser en abaissant la supériorité des autres.

Le second grief concerne le devoir de l'hospitalité. —οὔτε... καί comme Jo. IV, 11. — ἐπιδέχεται au sens de donner l'hospitalité, contrairement au ℣. 9, et comme dans *Oxyr. Pap.* II, 281 : ἐγὼ μὲν οὖν ἐπιδεξαμένη αὐτὸν εἰς τὰ τῶν γονέων μου οἰκητήρια, λειτὸν παντελῶς ὄντα (cf. Moulton-Milligan, p. 237). L'emploi du présent indique une pratique habituelle. L'hospitalité est dans les épîtres pastorales une qualité requise pour devenir évêque (I Tim. III, 2; Tite, I, 8), et c'est seulement aux hérétiques qu'il est dit de la refuser dans II Jo. 10. L'attitude de Diotréphès n'est pas commandée par l'avarice, car il empêche les autres d'exercer ce devoir; peut-être alléguait-il la prudence à l'égard des faux docteurs ambulants (cf. II Jo. 10); sûrement son hostilité contre Jean n'était pas étrangère à ses habitudes, il devait avoir l'esprit de contradiction.

Nous lisons βουλομένους avec ℵ A B K L P et non ἐπιδεχομένους, leçon de C suivie par *vulg. Clem.* et qui est un adoucissement. Diotréphès défend aux fidèles de recevoir les frères et ceux qui veulent exercer le devoir de l'hospitalité il les chasse de la communauté. Cette exclusion est une sorte d'excommunication. — ἐκβάλλει avec ἐκ comme ἐξέβαλον ἔξω dans Jo. IX, 34, 35. L'omission de ἐκ devant τῆς ἐκκλησίας dans ℵ est une correction élégante à cause de l'augment du verbe. L'autorité tyrannique exercée par Diotréphès indique sa qualité de chef. L'épiscopat est déjà unitaire dans cette communauté. La recommandation de I Pet. V, 3 aux anciens d'exercer leur charge non en dominateurs des églises, mais en modèles du troupeau, n'était pas toujours superflue.

Cependant Gaius et quelques amis (℣. 15) ne se laissaient pas intimider par les actes et les menaces de Diotréphès; ils demeuraient fidèles aux consignes de saint Jean. On voit dès lors combien Gaius avait besoin des encouragements de l'apôtre et on comprend le témoignage des missionnaires (℣. 6) qui avaient dû voir bien des portes se fermer devant eux.

11) L'aphorisme moral sur le mal à éviter et le bien à pratiquer apparait comme une mise en garde contre le mauvais exemple donné par Diotréphès, exemple d'autant plus contagieux qu'il vient de plus haut. Après le blâme

θεοῦ ἐστιν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν. [12]Δημητρίῳ μεμαρτύρηται
ὑπὸ πάντων καὶ ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς δὲ μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας
ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν.
[13]Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι
γράφειν· [14]ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν.
[15]Εἰρήνη σοι. ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι. ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.

qui précède (℣. 9-10), cette recommandation se comprendrait moins bien si Gaius n'appartenait pas à la communauté de Diotréphès.

La seconde partie du verset est parallèle à la première; l'opposition entre le bien et le mal est reprise et développée. Celui qui fait le bien est de Dieu, c'est-à-dire, en style johannique, celui qui observe les commandements, ou tout simplement celui qui pratique la charité, possède la filiation, est né de Dieu : πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται (I Jo. II, 29); πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (I Jo. IV, 7). Inversement celui qui fait le mal, c'est-à-dire celui qui n'observe pas les commandements, celui qui n'aime pas ses frères, n'a pas vu Dieu, la vue étant ici synonyme de connaissance, comme dans I Jo. III, 6 : πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν. Cf. I Jo. IV, 8 : ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, et III, 10 : πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ. Nous avons ici en quelques mots toute une théologie profonde qu'on retrouve tout au long de I Jo. Gaius doit la connaître puisque Jo. le range parmi ses enfants, et il puisera en elle l'énergie qui lui est nécessaire pour persévérer malgré les obstacles.

12) Le nom de Demetrius qu'on lit dans les Actes (XIX, 24), se rencontre souvent dans les inscriptions grecques (cf. index de DITTENB. *Syll.*³). Le fidèle nommé ici est bien connu de l'Ancien et de Gaius. Des bruits méchants couraient sur son compte, puisque Jo. se voit obligé de prendre sa défense; on ignore tout sur leur nature. Quant au personnage lui-même on en est réduit à faire des hypothèses. Ce Démétrius était peut-être un des missionnaires dont il est question aux ℣. 6-8. Les méchants propos pourraient venir alors de Diotréphès, ou bien Diotréphès en aurait pris prétexte pour faire de l'opposition à l'Ancien et à Gaius. On pourrait supposer encore que Démétrius était le chef de la mission itinérante et le porteur du présent billet adressé à Gaius (*Brooke*). Une autre hypothèse est de considérer Démétrius comme un membre de la communauté à laquelle appartient aussi Gaius (*Harnack, Camerlynck, Vrede*). On ne saurait dire si Gaius n'aurait pas prêté l'oreille à certaines calomnies. Dom Chapman identifie Démétrius avec Démas qui avait quitté s. Paul par amour pour le siècle et aurait ensuite changé de sentiment; c'est pour le recommander que Jo. aurait écrit à l'église (℣. 9; cf. *Introd.* p. 239). — V. Bartlet préfère identifier Démétrius avec l'orfèvre d'Éphèse (Act. XIX, 24) qui se serait converti (*The Journal of theological studies,* 1905, p. 208 s.). De telles précisions sont extrêmement fragiles. Quoi qu'il en soit Jo, prend la défense de Démétrius; il apporte trois témoignages en sa faveur.

Le premier est celui de tous (ὑπὸ πάντων), de tous ceux qui le connaissent et

bien est de Dieu; celui qui fait le mal n'a pas vu Dieu. [12]A Démé-
trius tous rendent témoignage et la vérité elle-même; et nous aussi
nous lui rendons témoignage et tu sais que notre témoignage est
vrai.
[13]J'avais beaucoup de choses à t'écrire, mais je ne veux pas
t'écrire avec l'encre et le calame. [14]J'espère te voir bientôt et nous
parlerons bouche à bouche. [15][Que] la paix [soit] à toi. Les amis
te saluent. Salue les amis nommément.

ne se laissent pas entraîner dans les intrigues de Diotréphès. Le second est celui de la vérité. Dans la vérité ici personnifiée quelques auteurs voient le Christ (*Harnack*) ou l'Esprit (*Belser*) d'après Jo. XIV, 6 : λέγει αὐτῷ Ἰησοῦς. ἐγώ εἰμι... ἡ ἀλήθεια et I Jo. V, 6 : τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια. Le témoignage de l'auteur serait donc rapporté après celui de l'une des personnes divines, on aurait un ordre étrange : tous, Jésus ou l'Esprit, et Jean. La vérité est ici la conformité de la vie avec les commandements et la doctrine; la vérité dépose en faveur de Démétrius en ce sens qu'il suffit de regarder la conduite de ce frère pour voir qu'il marche dans la bonne voie et que les bruits colportés sur son compte sont faux.

Enfin l'auteur ajoute son propre témoignage. Lui-même connaît Démétrius et s'en porte garant. — ἡμεῖς, ἡμῶν est un pluriel d'auteur comme ἡμᾶς dans ℣. 9. 10. — οἶδας, qui est la bonne leçon (avec ℵ A B C), est corrigé en οἴδαμεν dans le Texte reçu sous l'influence de Jo. XXI, 24 qui présente une relation certaine avec la présente phrase : καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν (cf. Jo. XIX, 35). Par ce langage l'Ancien paraît bien s'identifier ici discrètement avec le disciple témoin du IVe évangile. Gaius sait que le témoignage de l'auteur est vrai, non parce qu'il connaît lui-même Démétrius, mais parce que le témoignage de l'Ancien tranche toute discussion. On ne peut pas le contester.

CONCLUSION (℣. 13-15).

13) La conclusion de III Jo. ressemble beaucoup à celle de II Jo. On retrouve les mêmes idées, exprimées dans le même ordre, quelquefois avec les mêmes mots (cf. *Introd.* p. 232).

εἶχον aoriste épistolaire; l'auteur se place par la pensée au moment où le destinataire recevra sa lettre (cf. ABEL, *Gram.* p. 256 s.). Le jeu des temps est bien observé dans la répétition γράψαι et γράφειν; l'action d'écrire est d'abord considérée comme un acte en dehors du temps, puis comme un acte qui s'étend dans la durée. Sur μέλανος cf. II Jo. 12. Le calame est le roseau taillé dont on se servait en guise de plume pour écrire; le psalmiste admirait sa rapidité dans la main du scribe (Ps. XLV, 2). Cette nomenclature d'un matériel d'écritoire est lue dans un papyrus d'Oxyrhinque : παρατέθεικα τῇ μητρὶ φιλουμένῃ τὸ βροχίον τοῦ μέλανος καὶ τοὺς καλάμους (II, 326, cité par *Brooke*).

14) Comme dans II Jo. 12, l'Ancien renonçant à écrire une longue lettre annonce sa visite et désire parler στόμα πρὸς στόμα. Il ajoute εὐθέως, remplace l'idée de présence par celle de la vue, et omet la mention de la joie.

15) La paix est le souhait oriental (cf. II Jo. 3) qu'on retrouve à la fin de plusieurs épîtres du N. T. (Gal. vi, 16; Éph. vi, 23; II Thes. iii, 16; I Pet. v, 14). C'est aussi le souhait du Seigneur (Jo. xx, 19, 26). Comme la lettre n'est pas adressée à une communauté, les souhaits demeurent personnels. Les amis qui se joignent à Jo. pour saluer Gaius sont des fidèles qui le connaissent et qui sont à ce moment dans la communauté où réside l'apôtre. Celui-ci entretient avec eux de bons rapports d'amitié. Quant aux amis que doit saluer Gaius, ce sont des frères de sa communauté qui n'approuvent pas la conduite de Diotréphès. Saluer κατ' ὄνομα est saluer chacun en particulier; l'expression est de style épistolaire; on la retrouve dans Ignace d'Antioche : ἀσπάζομαι... πάντας κατ' ὄνομα (*Smyr.* xiii, 2). plusieurs fois dans les papyrus : ἀσπάζομαι... τὴν δεσποίνην μου μητέραν ὑμῶν καὶ ὅλους τοὺς ἡμῶν κατ' ὄνομα (*Oxyrh. Pap.* ii, 123), ἀσπάζομαι τὴν γυναῖκάν μου καὶ τὰ παιδία μου καὶ Σεραπάμμωνα καὶ Ἀματίαν καὶ τοὺς ἐνοίκους πάντας κατ' ὄνομα (*Tebt. Pap.* ii, 299; cités par *Brooke*). Le bon pasteur dans le IVe évangile appelle ses brebis κατ' ὄνομα (x, 3).

ÉPITRE
DE
SAINT JUDE

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION ET DE L'HISTOIRE.

§ I. *Rapprochements textuels entre l'Épître de Jude et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.*

Le plus ancien témoignage de l'existence de l'épître de Jude est, à notre avis, la seconde épître de Pierre qui l'a très largement utilisée (1).

En dehors de ce cas tout à fait remarquable on ne peut signaler que des rapprochements très vagues qui ne permettent pas de conclure à une dépendance par rapport à Jude.

a) Clément romain, xx, 12 : ᾧ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνιων. Ἀμήν. cf. Jude, ℣. 25.

b) Polycarpe, *Ep. ad Phil.* salutation : ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη παρὰ θεοῦ παντοκράτορος καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν πληθυνθείη, cf. Jude, ℣. 2. — iii, 2 : δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν; cf. Jude, ℣. 3, 20.

c) *Martyrium Polycarpi*, salutation : ἔλεος, εἰρήνη καὶ ἀγάπη θεοῦ πατρὸς καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. πληθυνθείη, cf. Jude, ℣. 2. Doxologie, xxi : ᾧ ἡ δόξα, τιμή, μεγαλωσύνη, cf. Jude, ℣. 25.

Les formules de doxologie et de salutation appartiennent à l'usage des communautés, le Commentaire signale un certain nombre de ressemblances qui paraissent bien établir l'emploi d'expressions communément admises. La métaphore de l'édifice utilisée par Polycarpe (*Ad Phil.*

(1) Cf. p. 18-24.

III, 2) était déjà traditionnelle (1); la foi donnée, le rapport de l'édifice et de la foi rappellent bien Jude (ỳ. 3, 20), mais la construction des phrases est différente et ici encore on peut être en présence de thèmes catéchétiques.

d) Pseudo-Barnabé II, 10 : ἀκριβεύεσθαι οὖν ὀφείλομεν, ἀδελφοί, περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν... cf. Jude, ỳ. 3, 4. Il y a la même succession d'idées : le souci du salut et l'introduction furtive d'un adversaire; παρείσδυσιν dans Barnabé correspond à παρεισεδύησαν dans Jude; le substantif n'est pas employé dans la Bible, et le verbe est un *hapax* biblique dans Jude; mais les deux mots sont usités par les auteurs grecs profanes (cf. Bailly). On ne peut penser qu'à une réminiscence possible et tout à fait discutable de Jude dans le Pseudo-Barnabé.

e) *La Didachè*, II, 7 : οὐ μισήσεις πάντα ἄνθρωπον, ἀλλὰ οὓς μὲν ἐλέγξεις, [οὓς δὲ ἐλεήσεις], περὶ δὲ ὧν προσεύξῃ, οὓς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου, cf. Jude, ỳ. 22, 23. La prière, l'amour du prochain ne sont pas nommés dans le passage correspondant de Jude, ni même la monition dans le texte court; la pitié est d'une lecture douteuse dans la Didachè; il ne reste donc qu'une construction semblable et assez fréquente, οὓς μέν, οὓς δέ, ce qui est tout à fait vague dans une question de dépendance littéraire.

f) Hermas, *Similitudes*, V, VII, 2 : μιαίνειν τὴν σάρκα, cf. Jude, ỳ 8 simple rencontre verbale.

g) Saint Justin, *Dialogue* CXX : Ἰησοῦν... πατέρας ὑμῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγόντα, cf. Jude, ỳ. 5 (B). Dans Jude, la leçon de B Ἰησοῦς est peut-être fautive; la même préoccupation d'associer Jésus aux faits de l'A. T. a pu amener Justin à écrire Ἰησοῦν.

h) Athénagore, *Legatio pro Christianis*, XXIV, à propos des anges : οἱ μὲν... ἔμειναν, ἐφ' οἷς αὐτοὺς ἐποίησεν καὶ διέταξεν ὁ θεός, οἱ δὲ ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ, cf. Jude, ỳ. 6. Athénagore parle de la chute des anges, il emploie ainsi que Jude le mot ἀρχή, mais il ne fait que répéter sur les anges des idées courantes à son époque et on ne saurait dire s'il a connu Jude.

i) Théophile d'Antioche compare les hommes qui se sont écartés de Dieu aux astres errants, ce qui rappelle tout à fait Jude, ỳ. 13 (*Ad Autolycum*, II, XV; cf. *infra*, p. 319); Théophile peut s'inspirer de Jude ou, comme lui, utiliser une image d'origine orientale. La réception tardive de Jude dans le canon syriaque est favorable à cette seconde hypothèse.

D'autres rapprochements pourraient être signalés, mais ils sont encore plus vagues. Nous pouvons conclure qu'en dehors de II Pet., on ne peut pas dire avec certitude ni même avec probabilité que l'épître de Jude ait laissé des traces dans la littérature chrétienne primitive.

(1) Cf. p. 330.

§ II. *La canonicité.*

Les témoignages du IIIe au Ve siècle.

1° *Dans l'Église grecque.*

Le plus ancien témoignage est celui de Clément d'Alexandrie († peu après 211). On sait par Eusèbe qu'il avait fait un petit commentaire de Jude et des autres épîtres catholiques dans ses *Hypotyposes* (1). Les *Adumbrationes*, où nous lisons aujourd'hui un commentaire de Jude par Clément, sont une traduction faite sur les *Hypotyposes* par les soins de Cassiodore (2).

Clément cite plusieurs fois Jude, il s'y réfère comme aux autres livres de l'Écriture et ne laisse soupçonner aucune discussion à son sujet (3).

Origène († vers 254) a aussi tenu l'épître pour canonique. A deux reprises il cite Jude dans la liste des auteurs du Nouveau Testament (4). Il remarque ailleurs que l'épître est petite, mais pleine d'une grâce céleste : Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐρρωμένων λόγων (5). Il l'utilise comme parole d'Écriture, au même titre que le Pentateuque, les Évangiles ou saint Paul (6). Il sait cependant que plusieurs ne reçoivent pas Jude et c'est de ceux-là qu'il tient compte quand il écrit une fois avant la citation : « si on reçoit aussi l'épître de Jude » (εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα προσοῖτό τις ἐπιστολήν) (7). Il y avait donc des gens qui rejetaient l'épître, mais lui ne manifeste aucune réserve à l'égard de sa canonicité; il l'avait trouvée dans le canon alexandrin et il s'en est servi dans ses œuvres sans hésiter.

(1) *H. E.* VI, XIV, 1.

(2) Cassiodore dit que Clément avait commenté I Pet., I, II Jo., Jac., et qu'il les a fait traduire en latin, en supprimant certains passages erronés (« *ut exclusis quibusdam offendiculis purificata doctrina ejus securior potuisset hauriri* » (*De inst. div. litt.* VIII; *P. L.* LXX, 1120). Cassiodore ne parle pas de Jude et Jac. n'existe pas dans les *Adumbrationes*; peut-être a-t-il omis Jude ou nommé Jac. à la place de Jude.

(3) *Pédagogue*, III, VIII (*G. C. S.* I, 262), textes cités : Jude ỳ. 5, 6, 11, sous le nom de Jude; *Stromates*, III, II (*G. C. S.* II, 200), textes cités : Jude ỳ. 8, 16, sous le nom de Jude; VI, VIII (*G. C. S.* II, 464), textes cités : Jude ỳ. 22, 23, sans indication de nom.

(4) *Hom. in Gen.* XIII, 2; *Hom. in Jos.* VII, 1 (*G. C. S.* VI, 115; VII, 328). C'est par oubli et à tort qu'Eusèbe omet Jude quand il rapporte le canon d'Origène (*H. E.* VI, XXV).

(5) *In Mat.* X, 17 (*G. C. S.* X, 22).

(6) *Hom. in Ez.* IV, 1; *In Mat.* XV, 27; *In Joan.* XIII, 37 (*G. C. S.* VIII, 361; X, 430 s.; IV, 262); *In ep. ad Rom.* V, 1 (*P. G.* XIV, 1016); textes cités : Jude ỳ. 6. Dans *In ep. ad Rom.* : III, 6 la citation de Jude (ỳ. 6) est introduite par les mots : *scriptura divina* (*P. G.* XIV, 939).

(7) *In Mat.* XVII, 30 (*G. C. S.* X, 672).

Saint Athanase dans sa 39e épître festale, datée de 367, nomme Jude au nombre des livres canoniques (1). Didyme († 398) commente l'épître, mais note que plusieurs la rejetaient à cause de ce qu'on y lit touchant l'altercation de saint Michel et du diable (2). L'Église d'Alexandrie connaissait des objections soulevées contre la canonicité de Jude et la maintenait néanmoins.

Eusèbe paraît observer la même attitude. Il sait que l'épître est discutée et il la range parmi les livres contestés, les ἀντιλεγόμενα (3). Il sait aussi qu'un grand nombre l'admet (4) et lui-même, qui insiste sur le doute, paraît cependant la recevoir au même titre que celle de Jacques (5).

Dans la seconde moitié du IVe siècle Jude est nommé sans mention de controverses dans les canons de Cyrille de Jérusalem († 386) (6), de Grégoire de Nazianze († vers 390) (7), d'Épiphane († 413) (8), dans les canons dits du concile de Laodicée (vers 360-365) et dans les *Constitutions apostoliques* (9). Cependant Amphiloque († vers 400) note que certains reçoivent sept épîtres catholiques et que les autres en reçoivent seulement trois, c'est-à-dire : Jac., I Pet., I Jo. (10). Dans certains cercles l'épître de Jude demeurait donc discutée. Parmi ceux qui ne la recevaient pas il faut vraisemblablement nommer Titus de Bosra, Apollinaire de Laodicée, Diodore de Tarse, saint Jean Chrysostome, Théodoret qui gardent le silence sur elle (11), Théodore de Mopsueste (12), tous les syriens. Bien avant eux, saint Irénée qui a vécu en Occident, mais

(1) *P. G.* XXVI, 1437.

(2) *P. G.* XXXIX, 1811-1818. Du commentaire de Didyme il ne reste que quelques fragments.

(3) *H. E.* VI, XIII, 6; XIV, 1.

(4) *H. E.* III, XXV, 3.

(5) *H. E.* II, XXIII, 25; texte expliqué dans *L'épître de saint Jacques*, p. XXII, c'est comme critique qu'Eusèbe relate des doutes. Dans ses ouvrages il cite Jac. comme Écriture (cf. *op. cit.* même page). Comme il met Jude au niveau de Jac., il devait donc recevoir aussi Jude.

(6) *Cat.* IV, 36 (*P. G.* XXXIII, 500).

(7) *Carm. liber* I, *sectio* I, XII, 38 (*P. G.* XXXVII, 474), Grégoire avait fait un séjour à Césarée de Palestine et y avait trouvé en usage l'épître de Jude.

(8) *Haer.* LXXVI, 5 (*P. G.* XLII, 560).

(9 LAGRANGE, *Canon*, p. 158.

(10) *Carm. liber* II, *sectio* II, VIII, 310-315 (*P. G.* XXXVII, 1597). L'auteur de la *Synopsis Scripturae sacrae*, faussement attribuée à saint Jean Chrysostome, ne recevait que ces trois épîtres (*P. G.* LVI, 317).

(11) Palladius dans un dialogue qu'il avait composé fait citer Jude (℣. 12-13) à saint Jean Chrysostome (*P. G.* XLVII, 63); mais il ne suit pas de là que Chrysostome ait reçu et utilisé l'épître.

(12) Léonce de Byzance accuse Théodore de Mopsueste d'avoir rejeté Jude (*Contra Nestorianos et Eutychianos, Liber* III, XIV; *P. G.* LXXXVI, 1365).

représente une tradition asiate ne la cite jamais (1). Il faut remarquer d'autre part que l'épître de Jude est si petite qu'un auteur pouvait la recevoir sans l'utiliser. Ce peut être le cas de Basile, de Grégoire de Nysse, les amis de Grégoire de Nazianze.

La citation que Bonwetsch indique dans saint Méthode me paraît douteuse (2).

2° *Dans l'Église latine.*

En Italie, le Canon de Muratori nomme Jude (3), ainsi que celui attribué souvent au concile romain de 382, celui d'Innocent Ier († 417), plus tard celui du pseudo-Gélase (4). Lucifer de Cagliari cite Jude presque en entier (5); Philastrius de Brescia († 387) reçoit l'épître dans son canon (6); saint Ambroise († 397) l'utilise comme Écriture (7); Rufin († 410) la nomme dans la liste des livres inspirés (8). Saint Jérôme († 420) est plus complet, il la reçoit sans hésiter (9), mais signale des controverses et des doutes « *Judas frater Jacobi, parvam quidem quae de septem catholicis est, epistolam reliquit et quia de libro Enoch qui apocryphus est, in ea assumit testimonium, a plerisque rejicitur; tamen auctoritatem vetustate jam et usu meruit et inter sanctas scripturas computatur* » (10). Jérôme pense surtout aux Grecs et notamment aux Antiochiens, car les Latins paraissent au contraire avoir été accueillants à l'égard de Jude.

En Espagne, Priscillien († vers 380) a reçu Jude (11).

En Afrique, Tertullien est le plus ancien témoin; il tenait le livre d'*Hénoch* pour canonique et en faveur de cet ouvrage il allègue le témoignage de l'apôtre Jude; il se sert de l'autorité canonique reconnue à Jude pour établir celle d'*Hénoch* (12). Le concile de Carthage (397)

(1) Saint Irénée n'a pas utilisé l'épître de Jude; Cosmas Indicopleuste qui écrivait au VIe siècle le fait remarquer (*Topographia*, VII ; *P. G.* LXXXVIII, 372 s.).

(2) *G. C. S.* 92.

(3) Texte dans LAGRANGE, *Canon*, p. 69, 74. Si Hippolyte est l'auteur de ce canon, comme le pense le P. Lagrange, il a donc reçu Jude.

(4) DENZ. n° 84, 96, 162. Sur le décret de Gélase, cf. LAGRANGE, *Canon*, p. 149 s.

(5) *De non conven. cum haeret.*, à la fin (*C. S. E. L.* XIV, 33 s.).

(6) *Haer.* LXXXVIII; cf. LVII (*C. S. E. L.* XXXVIII, 48; cf. 30).

(7) *In Lucam*, VI, 43 (*C. S. E. L.* XXXII 3, 249).

(8) *Com. in symb. Apost.* XXXVII (*P. L.* XXI, 374).

(9) *Ep. ad Paulinum*, LIII, 9 (*C. S. E. L.* LIV, 463).

(10) *De vir. ill.* IV (*P. L.* XXIII, 613-615). Sur le sens de *a plerisque*, cf. p. 10, note 9.

(11) Il cite Jude ℣ 12-13 avec la formule : *sicut scriptum est* (*Liber apologeticus*, *Tractatus* V; *C. S. E. L.* XVIII, 64); il cite Jude ℣ 14-15 en faveur du livre d'*Hénoch* (*Tractatus* III; *C. S. E. L.* XVIII, 44 s.).

(12) *De cultu feminarum*, I, 3 (*P. L.* I, 1308).

nomme l'épître de Jude (1), mais le catalogue de Mommsen l'omet (2). Le Pseudo-Cyprien qui écrivait aux alentours de 253 cite, sous la formule « *sicut scriptum est* », *Hénoch*, I, 9 plutôt que Jude, ℣. 14, 15 (3). Saint Augustin compte l'épître de Jude au nombre des livres inspirés (4) et l'appelle « épître canonique » (5).

3° *Dans les Églises de langue syriaque.*

Ni la *Peschitta,* ni la liste des livres canoniques contenue dans la *Doctrine d'Addaï* (6), ni le catalogue syriaque des Écritures trouvé au Sinaï et remontant aux environs de l'an 400 (7), ne contiennent l'épître de Jude. Aphraate ne la cite pas ; saint Éphrem a peut-être reçu Jude ; comme on ne trouve la citation de l'épître que dans le texte conservé en grec on peut se demander si le traducteur, entre autres remaniements, n'a pas introduit cette citation (8). La version Philoxénienne et sa recension l'Harkléenne contiennent l'épître de Jude ; mais au XIIIe siècle Ébed-Jésus, évêque nestorien de Nisibe, ne compte pas Jude dans la liste des écrits du N. T. Le Canon de la *Peschitta* gardait toute son autorité chez les nestoriens.

4° *Dans l'Église copte.*

Cette église a tout de suite adopté l'épître de Jude ; on la trouve dans les versions Sahidique et Bohaïrique qui datent du IIIe siècle et peut-être de la fin du IIe siècle. Le canon d'Alexandrie s'imposait.

Conclusion.

Vers l'an 200 l'épître de Jude était reçue dans le canon alexandrin (Clément), dans le canon romain (fragment de Muratori), et dans celui de Carthage (Tertullien). Il est tout à fait remarquable qu'un écrit aussi

(1) DENZ. n° 92.
(2) Cf. LAGRANGE, *Canon*, p. 87. Il omet aussi Jacques, contrairement à ce que j'avais admis à la suite de Batiffol, *Épître de saint Jacques*, p. XXIV.
(3) *Ad Novatianum*, 16. Je cite le texte p. 322 d'après *C. S. E. L.* III ³, 67; cf. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des n. Kanons*, V. Teil, 1893, p. 158.
(4) *De doctrina christiana*, II, VIII (*P. L.* XXXIV, 41).
(5) *De civitate Dei*, XV, XXIII, 4 (*C. S. E. L.* XL², 113).
(6) LAGRANGE, *Canon*, p. 126. Un autre passage de la *Doctrine d'Addaï*, laquelle confond Jude et Thomas (cf. p. 271, note 9), fait mention d'un écrit que Jude-Thomas aurait envoyé de l'Inde. Peut-être la lettre de Jude était-elle connue? Cf. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des n. Kanons*, VI. Teil, 1900, p. 347, note 4.
(7) LAGRANGE, *op. cit.*, p. 129.
(8) EPHREM, *Opera omnia, graece et latine*, t. III, p. 61-63; l'épître est citée tout entière; cf. MAIER, *Der Judasbrief*, p. 77; TIXERONT, *Patrologie*, p. 287.

court ait eu une diffusion aussi rapide. On peut dire que dès la fin du IIe siècle l'épître était en usage dans l'Église catholique. Pendant la période qui s'étend depuis sa rédaction et son utilisation par II Pet. jusqu'à l'époque où nous la trouvons simultanément acceptée comme Écriture en Égypte, en Italie et en Afrique, son histoire nous échappe. Sa briéveté ne donnait pas occasion à une utilisation fréquente ; mais sa situation dans les Églises montre qu'elle a dû jouir au second siècle d'une autorité qui pour n'avoir pas laissé de traces, n'en a pas moins été réelle.

Origène, Didyme, Eusèbe, Jérôme la maintiennent dans le canon bien qu'ils la sachent discutée.

Une région paraît faire obstacle à sa réception : la Syrie. Le silence de beaucoup d'Antiochiens et de saint Jean Chrysostome est d'autant plus significatif que la *Peschitta,* un canon syriaque du IVe siècle, et encore, bien plus tard, celui d'Ébed Jésus ne la nomment pas. Cette opposition est confirmée par Cosmas au dire de qui les Syriens ne recevaient que trois épîtres catholiques (1) et par Junilius africanus, disciple des Syriens, qui ne reconnaissait à Jude qu'une autorité médiocre (2). C'est à l'Église d'Antioche que les doutes dont parlent Origène, Didyme, Eusèbe, et surtout Amphiloque, doivent faire allusion. Cependant en Syrie l'attitude n'était pas complètement unanime. Nous avons vu que les versions dites Philoxénienne et Harkléenne contiennent l'épître de Jude.

Pour quels motifs l'épître était-elle rejetée? Didyme nomme l'altercation de Michel et du diable, Jérôme indique la citation d'*Hénoch*. Bien que l'*Assomption de Moïse* et *Hénoch* dont Jude a fait usage (cf. ℣ 9, 14) aient joui d'une grande vogue, très tôt il y eut des réactions. A ce point de vue la réaction de II Pet. est très significative ; l'auteur qui suivait Jude a omis la citation d'*Hénoch* et le trait emprunté à l'*Assomption de Moïse*.

A cause des discussions dont elle avait été l'objet, Cajetan reconnut à l'épître une autorité moindre. Luther rejeta la canonicité de Jude, mais Calvin la maintint (3). A l'encontre de plusieurs réformateurs le Concile de Trente a défini la canonicité de Jude (8 avril 1546) (4).

§ III. *L'authenticité.*

L'épître a été reçue dans le canon sous le nom de Jude. Les listes canoniques et beaucoup de Pères ne donnent pas de spécification plus

(1) *Topographia*, VII (*P. G.*, LXXXVIII, 373); sur le rôle de Lucien, cf. p. 8.
(2) *De partibus divinæ legis*, I, VI (*P. L.* LXVIII, 19).
(3) Cf. JACQUIER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 363, 375, 379.
(4) DENZ. n° 784.

précise et ne disent pas pour quel personnage ils tenaient Jude (1).

Clément d'Alexandrie, d'après la traduction latine des *Adumbrationes*, considérait Jude comme frère de Jacques; il en fait un fils de Joseph (2) et un frère du Seigneur : « *Iudas, qui catholicam scripsit epistolam, frater filiorum Ioseph extans valde religiosus, cum sciret propinquitatem Domini, non tamen dixit se ipsum fratrem eius esse, sed quid dixit : Iudas servus Iesu Christi, ut pote domini frater autem Iacobi : hoc enim verum est, frater erat eius ex Ioseph* » (3). Saint Épiphane tient Jude pour frère de Jacques et apôtre (4).

Jude est appelé apôtre par Origène, dans les textes conservés en latin (5), par Tertullien (6), saint Augustin (7), saint Athanase tient les épîtres catholiques pour œuvres d'apôtres (8).

Lucifer de Cagliari appelle Jude apôtre et frère de Jacques apôtre (9); saint Jérôme tient aussi Jude pour frère de Jacques (10) et pour apôtre (11); ses élèves, saintes Paule et Eustochie, partagent la même manière de voir (12).

Ainsi dans la tradition l'auteur de notre septième épître catholique est connu tantôt sous le simple nom de Jude, tantôt sous le nom de Jude frère de Jacques, ou de Jude apôtre, ou enfin de Jude frère de Jacques et apôtre.

Les auteurs et les listes canoniques qui ont reçu l'épître sont d'accord sur le nom de Jude.

Que ces auteurs et ces listes aient tous vu dans Jude un frère de Jacques, cela paraît presque certain. D'abord Clément d'Alexandrie, Lucifer de Cagliari, Jérôme, le disent expressément. Les Pères et les canons qui nomment Jude sans autre titre, ou l'appellent apôtre, entendaient bien attribuer l'épître au personnage dont elle se réclame elle-même, sans quoi ils ne l'auraient sans doute pas reçue. La teneur de la

(1) On peut citer Eusèbe, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze, Philastrius de Brescia, Ambroise; cf. *supra*, § II.

(2) Plusieurs Pères ont considéré les frères de Jésus comme des enfants que saint Joseph aurait eus d'un premier mariage; cf. *Com. de Jacques*, p. XXIX; l'idée remonte au Protévangile de Jacques, IX, 2.

(3) *Adumbrationes* (*G. C. S.* III, 206).

(4) *Haer.*, XXVI (*P. G.* XLI, 348).

(5) *In Epist. ad Rom.* V, 1 (*P. G.* XIV, 1016); *Périarchon*, III, II, 1 (*G. C. S.* V, 244).

(6) *De cultu feminarum*, I, 3 (*P. L.* I, 1308).

(7) *De civ. Dei*, XV, XXIII; XVIII, XXXVIII (*C. S. E. L.* XL², 113, 328).

(8) *P. G.* XXVI, 1177.

(9) *De non con. cum haer.*. fin (*C. S. E. L.* XIV, 32).

(10) *De vir. ill.* IV (*P. L.* XXIII, 613-615).

(11) *In ep. ad Titum*, I, 12 (*P. L.* XXVI, 573-574). Mais Jérôme a varié sur ce point, cf. LYONNET, *Recherches de science religieuse*, juin 1939, p. 344 ss.

(12) *Ep.* XLVI, 7 *ad Marcellam* (*C. S. E. L.* LIV¹, 337).

salutation s'est imposée à eux. Pourquoi accepter le nom de Jude et refuser le titre de frère de Jacques?

A quel Jacques ont-ils pensé? Didyme nomme Jacques frère du Seigneur, l'évêque de Jérusalem. Ce Jacques était très connu; c'est évidemment lui qu'indique le ℣. 1 de l'épître et ce n'est pas à un autre que les anciens ont dû penser. Jacques, fils de Zébédée, était mort de bonne heure, en 44, lors de la persécution d'Hérode Agrippa; quant à Jacques, fils d'Alphée, si on ne l'identifie pas avec Jacques frère du Seigneur, on ne sait rien sur son histoire aux temps apostoliques (1).

La tradition est moins ferme sur le titre d'apôtre donné à Jude. On peut seulement alléguer les témoignages d'Origène, dans des passages conservés en latin, d'Athanase, de Tertullien, de Lucifer de Cagliari, de Jérôme, d'Augustin.

A côté du grand courant traditionnel favorable à Jude frère de Jacques et peut-être apôtre, des doutes et des négations demeuraient. Origène, Eusèbe, Amphiloque, Jérôme nous les font connaître et nous avons vu que l'épître ne trouvait pas un accueil favorable dans l'Église d'Antioche (2). Tous ceux qui la rejetaient ou lui reconnaissaient une autorité médiocre ne la tenaient pas pour l'œuvre d'un apôtre ou de Jude frère de Jacques. Ils discutaient ou niaient la canonicité parce qu'ils avaient des doutes plus ou moins grands touchant son origine. Ils ne distinguaient pas aussi clairement qu'on l'a fait depuis entre les questions de canonicité et d'authenticité.

Malgré les controverses dont elle fut l'objet, on peut dire que l'épître de Jude a recueilli dans la tradition un témoignage ferme en faveur de l'auteur dont elle-même se réclame.

§ IV. *La personne de Jude.*

Parmi les Ἰούδας nommés dans le N. T. plusieurs sont à écarter tout de suite, Judas le galiléen (Act. V, 37), Judas de Damas (Act. IX, 11), Judas surnommé Barsabas (Act. XV, 22-34); enfin Judas Iscariote ou le traître. Il reste :

1° Jude, appelé frère de Jésus en même temps que Jacques, José (Mt. dit : Joseph), et Simon (Mt. XIII, 55; Mc. VI, 3).

2° Jude de Jacques (Ἰούδας Ἰακώβου), apôtre, nommé tout de suite après Simon le zélé dans Lc. VI, 15, 16; et dans Act. I, 13. Le IVᵉ évangile nomme l'apôtre Jude (ou Judas) en ajoutant : « non l'Iscariot » (XIV, 22). C'est probablement pour éviter toute confusion avec l'apôtre

(1) Sur ces Jacques, cf. notre *Com. de Jacques*, p. XXX et ss.

(2) Cf. § II, *supra*.

prévaricateur que Luc ajoute 'Ιακώβου après 'Ιούδας, et que Marc et Mathieu appellent ce même Jude Thaddée (1).

Jude apôtre est-il le même personnage que Jude appelé frère de Jésus en même temps que Jacques? L'expression 'Ιούδας 'Ιακώβου devrait normalement se traduire : « Jude fils de Jacques ». En effet le génitif qui sert à exprimer les relations de parenté exprime souvent la paternité (2); c'est précisément le cas dans Lc. vi, 15 où 'Ιάκωβον 'Αλφαίου signifie « Jacques fils d'Alphée ». Cependant le génitif exprime aussi la maternité, l'état conjugal de la femme (3), et en sous-entendant ἀδελφός il peut aussi désigner un rapport de fraternité. L'expression d'Alciphron : Τιμοκράτης ὁ Μητροδώρου signifie « Timocrates frère de Métrodôros » (4). Jacques, évêque de Jérusalem, était si connu qu'on pouvait dire Jude de Jacques pour Jude frère de Jacques. Néanmoins on peut se demander pourquoi dans la même phrase, après avoir employé l'expression 'Ιάκωβον 'Αλφαίου, au sens de « Jacques fils d'Alphée », Luc aurait écrit 'Ιούδαν 'Ιακώβου, au sens de « Jude frère de Jacques ». L'identification de Jude frère de Jacques et de Jude apôtre demeure donc sujette à discussion.

Jude avec ses frères Jacques, José (ou Joseph d'après Mt.), Simon, étaient sans doute originaires de Nazareth; les uns et les autres étaient bien connus ainsi que leurs sœurs dans le petit village (Mt. xiii, 55; Mc. vi, 3). Dans le N. T. ils sont appelés frères de Jésus au sens de proches parents, en l'occurrence de cousins (5).

On peut faire quelques conjectures plus ou moins aléatoires sur la famille de Jude. Une des saintes femmes, Marie, qui avait suivi Notre-Seigneur depuis la Galilée jusqu'au Calvaire, est appelée mère de Jacques (6), mère de Jacques et de Joseph (7), mère de Jacques le petit et de José (8). Cette femme est désignée par un ou deux de ses fils, parce que ses fils étaient bien connus. Il s'agit très vraisemblablement des parents de Jésus. On remarquera que Jacques est plus souvent nommé que José (ou Joseph, Mt.); il était le plus célèbre. Si Jude et Simon ne sont pas nommés à propos de cette Marie, c'est

(1) Mc. iii, 18, Mt. x, 3.

(2) Jo. vi, 71 : 'Ιούδαν Σίμωνος 'Ισκαριώτου. — Act. xx, 4 : Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος. Nombreux exemples dans les papyrus; cf. ABEL, *Gram.* p. 175.

(3) ABEL, *Gram.* p. 175 s.

(4) ALCIPHRON, ii, 2, cité par ABEL, *Gram.* p. 176.

(5) Sur cette question des frères de Jésus, LAGRANGE, *Com. de Marc.* iii, 31-35, avec l'excursus; DURAND dans R. B. 1908, p. 9-35.

(6) Mc. xvi, 1; Lc. xxiv, 10.

(7) Mt. xxvii, 56.

(8) Mc. xv, 40; le qualificatif de « petit » est donné à ce Jacques pour le distinguer d'un autre, ou d'autres du même nom. Il peut s'agir de la taille ou de l'âge.

peut-être parce qu'ils étaient moins connus. D'après Hégésippe, le second évêque de Jérusalem, Siméon, était un parent du Sauveur, il est appelé fils de Clopas et aussi fils de Marie femme de Clopas (1). Si ce Siméon est le même parent de Jésus que Simon frère de Jacques (2), Marie mère de Jacques et de José serait à identifier avec Marie femme de Clopas (3). Ce Clopas, au dire d'Hégésippe, était frère de saint Joseph, donc un oncle de N. S. (4). A l'aide de ces déductions, qui demeurent discutables, on aurait pour la famille de Jude : le père et la mère : Clopas et Marie, les frères : Jacques, José, Jude, Simon et quelques sœurs (5).

Au début du ministère les parents de N. S. lui firent opposition (6); mais il se peut que de bonne heure quelques membres de la famille se soient attachés à lui et soient devenus apôtres. Ce serait le cas de Jacques, de Jude et de Simon si on identifie ces trois frères aux trois apôtres qui ont porté le même nom. Mais alors on s'expliquerait difficilement qu'au début des Actes, dans le Cénacle, les frères du Seigneur soient encore nommés en dehors des Douze (i, 13, 14). Il faut reconnaître aussi que la salutation de l'épître de Jude fait difficulté à cette identificattion, au moins en ce qui concerne Jude, car le titre d'apôtre n'y est point revendiqué (7) et au ỳ. 17 l'auteur semble bien se distinguer des apôtres.

Aux origines chrétiennes Jude a dû jouir d'une grande autorité, bien que vraisemblablement il ne fût pas des Douze. Sa parenté avec N. S., les liens de famille très étroits qui l'unissaient à Jacques, évêque de Jérusalem, le mettaient tout à fait en vue. Il était marié puisqu'il eut des petits-fils comme nous le dirons tout à l'heure. Une ancienne tradition lui fait évangéliser la Palestine, la Syrie, l'Arabie, la Mésopotamie (8). Les Syriens ont confondu Jude avec Thomas et l'ont mis en relation avec l'évangélisation d'Édesse (9). Toutes

(1) Dans EUSÈBE, H. E. III, xxxii, 1, 4.

(2) Simon est la forme grecque et Siméon la forme hébraïque, cf. p. 35.

(3) Cf. Jo. xix, 25.

(4) Dans EUSÈBE, H. E. III, xi.

(5) Mt. xiii, 55, 56; Mc. vi, 3.

(6) Mc. iii, 21; Jo. vii, 3.

(7) On peut dire la même chose à propos de l'épître de Jacques (ỳ. 1). L'identification de Jacques, frère du Seigneur et de Jacques apôtre me parait maintenant difficile à soutenir, contrairement à ce que j'avais pensé dans *Com. de Jac.* p. xxx et ss. Sur ce point cf. LYONNET, *Recherches de science religieuse,* juin 1939, p. 335-351.

(8) NICÉPHORE CALLISTE, H. E. II, xl, (P. G. CXLV, 864); cf. JÉRÔME, *In Mat.* x, 4 (P. L. XXVI, 61).

(9) Cf. EUSÈBE, H. E. I, xiii, 4, 11; TIXERONT, *Les origines de l'Église d'Edesse,* Paris, 1888. Dans Jo. xiv, 22, au lieu de 'Ιούδας οὐχ ὁ 'Ισκαριώτης *syr. cur.* a *Judas Thomas* et *syr. sin.* a seulement *Thomas.* Cf. *Doctrine d'Addaï, supra,* p. 266, note 6.

ces précisions sont plus ou moins legendaires, déjà Tillemont les mettait en doute (1). Tout ce qu'on peut dire, c'est que Jude est très vraisemblablement un de ces frères du Seigneur que saint Paul a connus et qui partaient en missions avec leur femme (2).

Plus tard deux petits fils de Jude furent inquiétés au temps de Domitien (81-96). Voici le récit d'Hégésippe conservé par Eusèbe (3) :

Il y avait encore de la race du Sauveur des petits fils de Jude qui lui-même était appelé son frère selon la chair : on les dénonça comme descendants de David. L'evocatus les amena à Domitien; celui-ci craignait la venue du Christ comme Hérode. L'empereur leur demanda s'ils étaient de la race de David; ils l'avouèrent; il s'enquit alors de leurs biens et de leur fortune : ils dirent qu'ils ne possédaient ensemble l'un et l'autre que neuf mille deniers, dont chacun avait la moitié; ils ajoutèrent qu'ils n'avaient pas cette somme en numéraire, mais qu'elle était l'évaluation d'une terre de trente neuf plèthres (4), pour laquelle ils payaient l'impôt et qu'ils cultivaient pour vivre.

Puis ils montrèrent leurs mains et, comme preuve qu'ils travaillaient eux-mêmes, ils alléguèrent la rudesse de leurs membres, et les durillons incrustés dans leurs propres mains, indice certain d'un labeur continu. Interrogés sur le Christ et son royaume, sur la nature de sa royauté, sur le lieu et l'époque de son apparition, ils firent cette réponse que le règne du Christ n'était ni du monde ni de la terre, mais céleste et angélique, qu'il se réaliserait à la fin des temps, quand le Christ venant dans sa gloire, jugerait les vivants et les morts et rendrait à chacun selon ses œuvres. Domitien ne vit rien là qui fût contre eux; il les dédaigna comme des gens simples, les renvoya libres et un édit fit cesser la persécution contre l'Église. Une fois délivrés, ils dirigèrent les églises, à la fois comme martyrs et parents du Seigneur, et ils vécurent après la vaix jusqu'au temps de Trajan.

Tel est le récit d'Hégésippe.

Les petits fils de Jude étaient de braves paysans et les communautés qu'ils dirigeaient étaient sans doute situées en Palestine. En effet, ce n'est pas en dehors du pays habité par les Juifs que l'autorité romaine pouvait s'inquiéter de la présence de gens appartenant à l'ancienne famille royale. C'est en pays israélite que Jules Africain, dans sa lettre à Aristide, montre établis les parents du Sauveur; ceux-ci continuèrent de jouir d'un grand prestige (5).

(1) *Histoire ecclésiastique*, t. I, p. 401-405 (Venise, 1732).
(2) I Cor. IX, 5.
(3) H. E. III, XX, 1-7. Traduction GRAPIN.
(4) Le plèthre mesurait cent pieds carrés.
(5) Lettre conservée par EUSÈBE, H. E. I, VII, 14.

A en juger par ses descendants, il semble que Jude a dû, comme Jacques, se consacrer aux Juifs convertis. Cependant des missions en dehors de la Palestine et même de la Syrie demeurent possibles.

On ignore à quelle époque il est mort. A en juger par la date probable de sa lettre il a survécu au martyre de son frère Jacques (61-62) et à la ruine de Jérusalem (70) (1).

(1) Cf. p. 288 s.

CHAPITRE II

LES DONNÉES DE L'ÉPITRE.

§ I. *Le vocabulaire et le style.*

A. *Le vocabulaire.*

L'épître de Jude a 14 *hapax* qui ne se lisent pas ailleurs dans le N. T.; sur ce nombre 11 ne sont pas dans les LXX : ἀποδιορίζειν (℣. 19), ἄπταιστος (℣. 24) (1), γογγυστής (℣. 16) (2), δεῖγμα (℣. 7), ἐπαγωνίζεσθαι (℣. 3), ἐπαφρίζειν (℣. 13), μεμψίμοιρος (℣. 16), παρεισδύειν (℣. 4), σπιλάς (℣. 12), φθινοπωρινός (℣. 12), φυσικῶς (℣. 10); trois se lisent dans les LXX : ἐκπορνεύειν (℣. 7), πλανήτης (℣. 13) (3), ὑπέχειν (℣. 7). Proportionnellement au nombre des versets, il y a beaucoup plus d'*hapax* chez Jude que dans l'Évangile de Luc où il y a 261 *hapax* (4) pour 1151 versets, et un peu moins que dans l'épître de Jacques où on compte 63 *hapax* pour 108 versets (5). Sur une moyenne de 10 versets la proportion des *hapax* est de 5, 60 chez Jude, 2,267 chez Luc et 5,833 chez Jacques. Parmi les termes propres à Jude dans le N. T. plusieurs se retrouvent chez les bons auteurs grecs : ἀποδιορίζειν, ἄπταιστος, σπιλάς, ou encore μεμψίμοιρος, φθινοπωρινός qui sont des termes rares.

Il faudrait aussi tenir compte des mots qui sont propres à Jude et à II Pet. et que l'auteur de II Pet. a empruntés à Jude, comme ἐμπαίκτης (℣. 18), συνευωχεῖσθαι (℣. 12), ὑπέρογκος (℣. 16) (6).

Jude répète rarement les mêmes mots, à l'exception de οὗτοί; il a un vocabulaire riche et choisi.

B. *Le style.*

1° *Hellénismes.*

Le style, comme le vocabulaire, montre que l'auteur connaissait bien le grec et un bon grec.

(1) Ce mot est employé dans III Mac. VI, 39.

(2) Ce mot est employé par Symmaque (Prov. XXVI, 22; Is. XXIX, 24) et par Théodotion (Prov. XXVI, 20).

(3) πλανήτης n'est usitée qu'une fois dans les LXX, Os. IX, 17.

(4) D'après HAWKINS, *Horae synopticae*, p. 201-203.

(5) Cf. *Com. de Jacques*, p. CIV.

(6) Cf. p. 21.

Les expressions : σπουδὴν ποιεῖν, κοινὴ σωτηρία (℣. 3), δίκην ὑπέχειν (℣. 7), sont tout à fait classiques; de ces trois expressions, la première seule se rencontre ailleurs dans la Bible grecque et encore une seule fois (Sophonie, I, 18). La phrase de Jude est tantôt construite avec le jeu très grec des particules μέν, δέ (℣. 8, 10; cf. 22-23), tantôt coordonnée avec ὅτι (℣. 17-18), ou presque toujours au moyen de participes (℣. 3, 4, 5, 6, 7, 20, 21). Cet usage presque continuel de particules ou de propositions participiales subordonnées indique l'habitude de s'exprimer en grec. La doxologie a une ampleur qui n'est point sémitique.

Les allitérations donnent à certaines phrases une allure rythmique :

℣. 8 μιαίνουσιν, ἀθετοῦσιν, βλασφημοῦσιν.

℣. 10 οἴδασιν, βλασφημοῦσιν, ἐπίστανται, φθείρονται.

℣. 11 ἐπορεύθησαν, ἐξεχύθησαν.

℣. 20, 21 προσευχόμενοι, προσδεχόμενοι.

℣. 24 ἀπταίστους, ἀμώμους.

Au ℣. 3 dix mots ont une allitération en π, continuée par trois autres mots en π dans la première moitié du ℣. 4.

Au point de vue grammatical il faut noter le bon emploi des négations μή et οὐ, l'usage de l'article devant le nom construit avec un pronom : τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας (℣. 3), τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα (℣. 4), τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν (℣. 6), etc.; cf. ℣. 12, 13, 16ᵃ, 16ᵇ, 17, 18, 20, 21, 24, 25 (1); à cet emploi très correct de l'article on ne peut signaler que trois exceptions qui sont des sémitismes (℣. 6, 7, 25; cf. *infra g*). On ne trouve jamais la tournure hellénistique ἐν τῷ avec l'infinitif au sens temporel.

Cependant l'auteur paie son tribut à la *Koinè*, il écrit ἐλεᾶτε au lieu de ἐλεεῖτε (℣. 23), ἑαυτούς au lieu de ὑμᾶς αὐτούς (℣. 20, 21). Lui qui utilise si bien l'aoriste γράψαι au ℣. 3, l'emploie beaucoup moins à propos au ℣. 21 : τηρήσατε, où il s'agit vraisemblablement d'un état.

2° *Sémitismes.*

Enfin sous son calame les traces de sémitisme ne manquent pas. On peut signaler principalement :

a) Un parallélisme vraisemblablement synonymique :

ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν

ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον (℣. 6).

Peut-être le parallélisme antithétique du ℣. 10, ὅσα μέν... ὅσα δέ est-il plus sémitique que grec, car l'antithèse est beaucoup plus dans la pensée que dans les mots (2).

(1) Il faut ajouter 4ᵇ, si on rapporte τὸν μ. δ. καὶ κ. ἡμῶν à Ἰησοῦν, sinon il faut admettre une exception dans κύριον ἡμῶν.

(2) Sur le parallélisme sémitique, cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. XLVIII-LII.

b) La répétition des mots ἔλεος, ἀγάπη, πίστις, au début de l'épître et presque à la fin (ỳ. 2-3 et 20-21), rappelle l'*inclusio*. En tête de deux développements parallèles (ỳ. 5-16 et 17-23) la présence de ὑπομνῆσαι (ỳ. 5) et de μνήσθητε (ỳ. 17) constitue une véritable *responsio;* de même dans le premier développement : ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν (ỳ. 6) et ὁ ζόφος τοῦ σκότους... τετήρηται (ỳ. 13); βλασφημοῦσιν (ỳ. 8) et βλασφημοῦσιν (ỳ. 10) (1).

c) L'emploi de πᾶς au début de la phrase : πᾶσαν σπουδήν (ỳ. 3), comme en hébreu כל.

d) L'emploi de ἐν semblable à celui de ב, au lieu du simple datif instrumental : ἐν τούτοις φθείρονται (ỳ. 10; cf. ỳ. 14). On remarquera que les mots ἐν τούτοις φθείρονται constituent un *casus pendens* dans la phrase, tournure très hébraïque, mais que les Grecs aussi ont usitée. — ὀπίσω (ỳ. 7) correspond à אַחֲרֵי

e) L'emploi d'un substantif au génitif à la place d'un adjectif : ὁ ζόφος τοῦ σκότους (ỳ. 13); de même dans des citations : κρίσιν βλασφημίας (ỳ. 9), τῶν ἔργων ἀσεβείας (ỳ. 15).

f) L'emploi redondant du pronom ὑμῖν, si on ne fait qu'une phrase des ỳ. 1 et 2.

g) L'omission de l'article devant un nom construit avec un pronom : θεῷ σωτῆρι ἡμῶν (ỳ. 25), de même dans la citation d'*Hénoch* : μυριάσιν αὐτοῦ, ἀσεβείας αὐτῶν (ỳ. 14, 15); ou devant un nom défini par un substantif au génitif : κρίσιν... ἡμέρας (ỳ. 6), πυρὸς... δίκην (ỳ. 7).

h) Vraisemblablement il faut attribuer à une mentalité sémitique une certaine manière uniforme de s'exprimer qui contraste avec la richesse du vocabulaire; l'auteur répète οὗτοί (ỳ. 8, 10) οὗτοί εἰσιν (ỳ. 12, 16, 19) en parlant des faux docteurs; et presque tout le long de la lettre les expressions, les exemples se présentent sous la forme de triplet : ἔλεος, εἰρήνη, ἀγάπη (ỳ. 2); les incrédules dans le désert, les anges coupables, les villes de la Pentapole (ỳ. 5-7); μιαίνουσιν, ἀθετοῦσιν, βλασφημοῦσιν (ỳ. 8); Caïn, Balaam, Coré (ỳ. 11); ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες (ỳ. 19); ἐποικοδομοῦντες, προσευχόμενοι, προσδεχόμενοι, et πνεύματι ἁγίῳ, θεοῦ, Ἰησοῦ Χριστοῦ (ỳ. 20-21); πρὸ π. τοῦ αἰῶνος, νῦν, πάντας τοὺς αἰῶνας (ỳ. 25); si on adopte le texte long aux ỳ. 22-23, il faut ajouter : οὓς μέν, οὓς δέ, οὓς δέ.

A cause de ces traces de sémitisme quelques auteurs déjà anciens ont pensé à un original araméen (2). L'hypothèse n'a pas été reprise par des

(1) Sur ces procédés de composition sémitique cf. CONDAMIN, *Jérémie*, p. XXXVIII-XXXIX, avec nombreuses références à la R. B. On les retrouve dans les Évangiles, cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. LXXXI; *Évangile selon saint Jean*, p. XCIX; dans l'épître de Jacques, cf. *Com.* p. XCI-XCII.

(2) Cf. MAIER, p. 171. La construction des ỳ. 12-13 sans liaison peut être araméenne ou grecque.

commentateurs modernes de Jude; on peut faire valoir contre elle les marques d'hellénisme relevées dans le vocabulaire et le style; la citation d'*Hénoch* aux ỳ. 14-15 d'après la version grecque paraît décisive contre un original araméen. Les traces de sémitisme montrent seulement que l'auteur était un juif, et nous avons vu que ce juif (ou son secrétaire) connaissait bien le grec. Écrivant pour défendre la foi des fidèles qu'il savait être en danger, il s'exprime avec une vigueur remarquable. Ses expressions sont simples, alertes, pleines de vie.

§ II. *Affinités littéraires.*

A. *Avec l'Ancien Testament.*

Plusieurs exemples sont tirés des faits de l'A. T. : la délivrance de la captivité d'Égypte, le châtiment des incrédules au désert (ỳ. 5), le péché et la ruine de Sodome et des villes voisines (ỳ. 7), la culpabilité de Caïn, de Balaam, la révolte de Coré (ỳ. 11), la chute des anges (ỳ. 6). Mais la plupart de ces faits sont rapportés avec des expressions, des idées qu'on retrouve dans la littérature juive non inspirée de sorte que l'auteur paraît dépendre moins directement de l'A. T. que de la *haggada* de son temps et de son milieu.

L'expression ἐκ γῆς Αἰγύπτου est tout à fait biblique (ỳ. 5), tandis que le rapprochement de ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες (ỳ. 23) avec Amos, IV, 11, ou Zacharie, III, 2, est bien aléatoire.

Plusieurs termes rappellent les LXX et peuvent venir de leur lecture ou audition : ἐκπορνεύειν (ỳ. 7), ἐμπαίκτης (ỳ. 18), ἐνυπνιάζεσθαι (ỳ. 8); l'expression θαυμάζειν πρόσωπα (ỳ. 16) vient des LXX, mais vraisemblablement par l'intermédiaire de l'*Assomption de Moïse* (cf. *infra* C).

Au contraire ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες (ỳ. 12) qui peut être une réminiscence d'Ézéchiel (XXXIV, 8) se rapproche plus de l'hébreu que du grec. La métaphore des nuées sans eau emportées par les vents (ỳ. 12) est une citation simplement possible de Prov. XXV, 14, d'après l'hébreu, car les LXX ont un texte différent; mais il peut s'agir d'un dicton populaire.

Les rapprochements avec l'hébreu sont trop incertains pour permettre de conclure par eux-mêmes à un auteur palestinien connaissant cette langue, ils constituent de simples indices qui peuvent confirmer d'autres données.

B. *Avec le Nouveau Testament.*

On ne trouve pas de réminiscence de textes évangéliques; l'adjectif τετηρημένοις (ỳ. 1) rappelle Jo. XVII, 11, mais le mot et la pensée viennent probablement de la catéchèse.

Plusieurs points de ressemblance avec saint Paul peuvent être signa-

lés. Ressemblances d'idées : le dépôt de la foi (1), le combat pour la foi (2), la prière dans l'Esprit-Saint (3); ressemblances d'expressions : ἐν θεῷ πατρί (℣. 1; I Thes. I, 1; II Thes. I, 1); τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις (℣. 1) et ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ (I Thes. I, 4); ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες (℣. 19) et ψυχικός, πνευματικός (I Cor. II, 13-15); ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ... πίστει (℣. 20) et ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει (Col. II, 7); στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους (℣. 24) et παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους... κατενώπιον αὐτοῦ (Col. I, 22; cf. Éph. I, 4); la doxologie des ℣. 24-25 et celle de Rom. XVI, 25-27; θεὸς σωτήρ (℣. 25 et I Tim. I, 1; II, 3; IV, 10; Tite, I, 3; II, 10; III, 4). Ressemblances de mots κλητοῖς (℣. 1 et Rom. I, 7; I Cor. I, 2), ἁγίοις (℣. 3 et Rom. XII, 13; I Cor. XIV, 33). La lecture ἐν Χριστῷ au ℣. 1 serait tout à fait paulinienne, mais elle n'est qu'une conjecture.

Plusieurs auteurs, H. J. Holtzmann, Soden, Chase, Mayor, pensent que Jude a connu des épîtres de saint Paul et a été influencé par elles. Cela est possible; mais les rapprochements signalés s'expliquent peut-être par l'enseignement des mêmes vérités de la foi et par l'emploi de termes appartenant à une catéchèse sur laquelle l'influence de Paul a pu s'exercer.

Comme Jacques, Jude s'intitule serviteur de Jésus-Christ (℣. 1; Jac. I, 1), il condamne l'acception de personne (℣. 16; Jac. II, 1-5), et appelle les fidèles « bien aimés » (4).

C. *Avec la littérature juive non inspirée.*

On voudra bien se reporter au commentaire des textes cités de Jude où on trouvera les explications et les références.

L'auteur a connu et tenu en haute estime le livre d'*Hénoch,* il le cite au ℣. 14 comme une grande autorité; déjà au ℣. 4, dès le début de la lettre, l'expression si difficile : προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα annonce probablement la citation d'*Hénoch* qui ne viendra que plus tard. Au ℣. 6, de nombreux traits sont communs à Jude et à *Hénoch* sur la chute des anges, notamment : l'abandon du ciel leur demeure, le châtiment dans les liens et les ténèbres, en attendant le jour du jugement. Jude suppose un châtiment postérieur plusieurs fois mentionné dans *Hénoch*. Ce n'est pas seulement la punition des anges, mais aussi l'expression difficile ὅμοιον τρόπον τούτοις au ℣. 7, qui est éclairée par cet ouvrage, sans compter d'autres apocryphes qui ont admis les mêmes idées sur le péché des

(1) ℣. 3; cf. Rom. XVI, 17; I Cor. XI, 2; II Thes. II, 15; I Tim. VI, 20.
(2) ℣. 3; cf. I Tim. I, 18, 19; VI, 12.
(3) ℣. 20; cf. Rom. VIII, 26; Éph. VI, 18.
(4) ἀγαπητοί, ℣. 3, 17, 20; Jac. I, 16, 19; II, 5. Il n'y a pas à parler ici de II Pet. que nous croyons dépendre de Jude.

anges. La citation faite aux ℣. 14-15 paraît établir que Jude a connu *Hénoch* dans la traduction grecque; dès lors les ressemblances verbales du ℣. 6 avec le texte grec de ce livre deviennent significatives au même point de vue.

Les astres errants du ℣. 13 rappellent plusieurs passages d'*Hénoch;* la métaphore se rattache au folklore oriental.

L'*Assomption de Moïse* est citée au ℣. 8 et il se pourrait que le ℣. 16[b] se référât au même ouvrage.

Jude nomme ensemble le péché des anges et celui de Sodome, comme les *Testaments des XII Patriarches* (℣. 6-7; *Nephtali,* III). Il voit probablement dans Caïn le type de l'incrédule, comme Philon et le *Targum de Jonathan;* il relève dans la conduite de Balaam l'amour du gain, comme Philon et le traité *Sanhédrin* (℣. 11); il appelle le patriarche Hénoch « le septième depuis Adam » comme le livre d'*Hénoch* et plusieurs écrits rabbiniques (℣. 14). L'auteur de l'épître était certainement un juif familiarisé avec la *haggada* de son temps.

Jude défendait le dépôt de la foi chrétienne. Les lumières qu'il tenait de la révélation laissaient subsister dans son esprit les idées juives qu'elles ne contredisaient point ni ne confirmaient point, comme celles relatives à l'altercation de saint Michel et du diable (℣. 9), à la prophétie d'Hénoch (℣. 14), pour ne citer que deux exemples typiques entre plusieurs. L'esprit qui adhère à la révélation n'est pas une *tabula rasa* et la révélation peut coexister en lui avec des idées, des conceptions humaines vraies ou fausses qui ne lui sont pas contraires, mais qui dépendent de la civilisation, du milieu, et sont susceptibles de changement. L'auteur inspiré ne peut pas enseigner l'erreur, nous savons que son enseignement est parole de vérité. Mais s'adressant d'abord aux hommes d'une époque, il doit employer un langage qui lui permette d'être compris, et lui-même d'ailleurs n'exprime son enseignement et la vérité révélée qu'en se servant des données dont il dispose et qui sont celles de son temps. Il est donc capital et nécessaire de distinguer les vérités que l'auteur enseigne et les données, les images dont il se sert pour les exprimer (1). C'est ainsi que Jude utilise la *haggada,* l'*Assomption de Moïse, Hénoch,* non pas, certes, qu'il fasse objet de ses affirmations les allusions ou les traits précis qu'il leur emprunte, mais il s'en sert pour énoncer son enseignement touchant la culpabilité des faux docteurs et le châtiment qui les attend. Il suffit de voir ce que l'auteur

(1) C'est ce que dit le P. Pesch : *Vi inspirationis nihil ut verum credendum proponitur nisi quod Deus verbis hagiographi ut verum affirmare vult... Potest etiam auctor inspiratus habere opiniones falsas; immo potest accidere ut ex eius loquendi modo conici possit quas opiniones veras aut falsas in mente habeat (De inspiratione,* p. 459, note 1).

entend affirmer pour se rendre compte que les affinités de l'épître avec la littérature apocryphe et ses légendes ne comporte aucune difficulté dogmatique.

M. Jean Guitton a très heureusement exprimé, dans son *Portrait de M. Pouget, prêtre de la Mission,* la distinction que nous faisons ici entre l'enseignement et son expression : « Le donné substantiel, remarque-t-il, est souvent enveloppé par une « mentalité », qui servait autrefois à l'exprimer aux esprits, mais qui maintenant nous le dissimule. Aussi, pour avoir l'intelligence des enseignements religieux contenus dans l'Écriture, particulièrement dans les parties anciennes de l'Ancien Testament, faut-il avoir soin de distinguer cet enseignement de ce qui n'était que son véhicule. Le même phénomène se produit encore dans la société chrétienne et l'on est parfois amené à confondre le dépôt de foi avec son enveloppe mentale » (1).

§ III. *L'authenticité.*

L'appellation de Jude ou Judas, serviteur de Jésus-Christ, serait par elle-même insuffisante pour nous faire connaître l'auteur de l'épître, car le nom de Ἰούδας était assez fréquent chez les Juifs (2). Le titre de frère de Jacques permet seul de faire une identification. Il est difficile de penser à un Jacques quelconque; l'auteur, en effet, veut désigner sa propre personnalité en se réclamant d'un lien de parenté avec quelqu'un de bien connu. Le personnage appelé simplement Jacques ne peut être que le frère du Seigneur, l'évêque de Jérusalem, qui a joui d'une si grande autorité aux origines chrétiennes. Les commentateurs s'accordent sur l'exégèse de l'expression : ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου.

La même identification serait encore plus claire si l'auteur s'était lui-même intitulé « frère du Seigneur ». On peut se demander pourquoi il n'a pas revendiqué ce titre plus glorieux que celui de frère de Jacques. Les parents de Notre-Seigneur ont occupé une place importante dans la primitive Église; ils étaient nommés dans la catéchèse, comme on peut le voir d'après les Évangiles (3), et saint Paul parlait d'eux aux gentils (4). Knopf voit dans ce silence une preuve de pseudonymie : l'auteur de la lettre n'aurait pas osé s'arroger un pareil titre; il se serait contenté de prendre celui de « Jude, frère de Jacques ». Clément d'Alexandrie avait déjà remarqué la réserve de Jude et il l'expliquait par sa piété à l'égard du Sauveur son parent : *Iudas... valde religiosus, cum sciret propinquitatem Domini, non tamen dixit se ipsum fratrem*

(1) *Septième Cahier du Van*, Lyon, 1938, p. 175.
(2) Cf. p. 269.
(3) Mc. VI, 3; Mt. XIII, 55; Jo. VII, 2, 5.
(4) Gal. I, 19; I Cor. IX, 5.

eius esse, sed quid dixit? « Iudas, servus Iesu Christi » (1). Zahn, Bigg, Camerlynck, Vrede adoptent cette explication. Jude se proclame serviteur de Jésus, car il n'ose pas revendiquer sa parenté avec lui. Le titre de frère de Jacques suffit à le faire connaître. Loisy qui rejette l'authenticité voit dans la réserve de l'auteur une trace de la croyance à la conception virginale (2).

Jude ne se nomme pas non plus apôtre, et la teneur du ℣. 17 laisse croire que l'auteur ne se range pas au nombre des Douze; les expressions peuvent être discutées, et elles le sont, mais il faut reconnaître qu'elles paraissent plutôt favorables, ainsi que la salutation, à la non-identification de Jude apôtre et de Jude frère de Jacques. Nous avons vu que la tradition n'est pas ferme sur ce point (3).

Il reste à savoir si les données de l'épître peuvent s'accorder avec la personnalité de Jude, frère de Jacques.

L'étude de la langue et du style montre que l'auteur était un juif connaissant bien le grec, peut-être l'hébreu. On pourrait penser à un juif palestinien, ce qui convient tout à fait à Jude. Quoique le frère de Jacques dût savoir le grec parce qu'il était de son milieu et de son temps (4), il est improbable qu'il l'ait connu au point de pouvoir l'écrire aussi bien. Mais il n'y a pas là un argument qu'on puisse faire valoir avec force contre l'authenticité. Les anciens dictaient leurs lettres et il suffit d'admettre que Jude a utilisé les bons offices d'un secrétaire helléniste.

La nature des erreurs combattues est la question principale touchant l'origine de l'épître. Ces erreurs ne sont décrites nulle part dans le court billet; elles ne sont pas non plus directement réfutées. Les lecteurs qui étaient instruits de toutes choses, savaient à quoi s'en tenir (℣. 5). Malheureusement nous sommes moins bien avantagés. On ne trouve dans l'épître que quelques allusions et des invectives, le tout assez vague, de sorte que des explications diverses sont proposées.

Les faux docteurs sont encore dans la communauté, ils prennent part aux agapes (℣. 4, 12). La séparation n'est point faite, cela est très important à noter, car s'il s'agit d'une hérésie, elle est encore à l'intérieur des églises. On est donc aux origines de l'erreur ou du moins de sa présence parmi les fidèles. Jude vient seulement d'apprendre l'activité des faux docteurs (℣. 3, 4).

Le principal grief est celui de l'impureté. Les faux docteurs changent la grâce en licence (℣. 4); comme Sodome, ils souillent la chair

(1) *Adumb. G. C. S.* I, 206.
(2) *Les livres du N. T.* p. 235.
(3) Cf. p. 271.
(4) A propos de la connaissance du grec en Palestine à l'époque de N.-S., cf. *Com. de Jacques*, p. CVI, CVII.

(ỷ. 7, 8); ils se perdent dans les choses qu'ils connaissent naturellement, comme les animaux sans raison, c'est-à-dire ils se perdent en suivant les mauvais instincts (ỷ. 10); ils rejettent au jour leur honte, comme les vagues de la mer leur écume (ỷ. 13); ils agissent selon leurs convoitises (ỷ. 16, 18); leur tunique même est souillée (ỷ. 23). Un second grief, toujours d'ordre moral, est l'amour du gain. Ils recherchent le salaire comme Balaam (ỷ. 11) et font acception de personnes en vue du profit (ỷ. 16). Vraisemblablement ils déployaient leur zèle auprès des riches afin de gagner leur adhésion et de vivre à leurs dépens. Leur conduite scandaleuse dans les agapes rappelle un peu les abus de Corinthe (1). Ce sont de grands pécheurs incapables de faire une œuvre bonne, semblables à des arbres sans fruit, deux fois morts (ỷ. 12).

Une doctrine erronée paraît bien être la cause ou la conséquence de la conduite mauvaise des faux docteurs. Ils nient notre seul maître et Seigneur Jésus-Christ (ỷ. 4); ils rejettent la Seigneurie, c'est-à-dire l'autorité divine, blasphèment les anges désignés sous le nom de gloires (ỷ. 8); ils outragent les choses célestes, surnaturelles, qu'ils ignorent (ỷ. 10); ce sont des esprits forts comme Caïn, des révoltés comme Coré (ỷ. 11); ils profèrent contre Dieu des paroles insolentes, murmurent contre la Providence (ỷ. 15, 16). Ils font dans la communauté des classes où ils s'adjugent le premier rang (ἀποδιορίζοντες); il est possible que les faux docteurs aient traité les fidèles de psychiques et aient décerné à eux-mêmes et à leurs adhérents le titre de pneumatiques, mais on ne saurait l'affirmer (ỷ. 19).

Les critiques s'accordent sur l'immoralité des faux docteurs, mais sont très partagés sur la doctrine à laquelle celle-ci se rattache. Tout un groupe se prononce en faveur d'une gnose du second siècle ou de la fin du premier. H. J. Holtzmann (2) estime que les hérétiques combattus dans l'épître de Jude sont des antinomistes qui rejettent le Dieu créateur et législateur de l'A. T. (ỷ. 4, 8), d'où l'affirmation monothéiste de la doxologie (ỷ. 25); ils auraient fait du Christ un Éon venu en Jésus. Holtzmann nomme les Carpocratiens que Clément d'Alexandrie disait déjà avoir été prophétisés par Jude (3). Avant Holtzmann plusieurs auteurs avaient soutenu des idées analogues (4).

(1) I *Cor.* XI, 17-33. Les désordres moraux de certains Corinthiens (V, 1-2; VI, 12-20), l'esprit de brigue et de division au sein de cette Église ne relèvent pas ou ne s'accompagnent pas d'une doctrine ayant la prétention de les légitimer, aussi demeurent-ils étrangers au mouvement d'idées que l'épître de Jude nous fait connaître.

(2) *Einl.* p. 532; *Lehrbuch der neutestamentichen Theologie*, 1897, t. II, p. 318-321.

(3) *Stromates*, III, II, 10-11 (*G. C. S.* II, 200).

(4) Entre autres SCHWEGLER, *Das nachapostolische Zeitalter*... t. I, 1846, p. 518;

Jülicher (1), Harnack (2), Pfleiderer (3), pensent à des gnostiques du second siècle, de même Loisy qui se prononce pour le début du second siècle (4). Saint Épiphane dans son livre sur les Hérésies nomme plusieurs sectes : les Archontiques, les Phibianites, les Caïnites, les Nicolaïtes, qui étaient florissantes en Syrie ou en Palestine, surtout les Archontiques, et se livraient à toutes sortes de désordres moraux (5). Ce serait chez eux, d'après Harnack, qu'il faudrait chercher les faux docteurs poursuivis par Jude. Ce sont toujours les ỷ. 4, 8, 19 qui sont principalement allégués. Knopf, Windisch voient aussi dans l'épître de Jude la défense de la foi et de la morale contre une gnose, mais une gnose moins évoluée, datant de la fin du premier siècle. Mayor admet une gnose plus ancienne.

On peut voir dans le commentaire que les textes allégués peuvent être interprétés tout autrement. La négation de l'unique maître (ỷ. 4), le rejet de la Seigneurie (ỷ. 8) n'impliquent pas une distinction entre le Dieu de l'A. T. (le Démiurge), et celui du Nouveau. Les textes sont obscurs et on peut y reconnaître des allusions à divers systèmes. L'impression qui se dégage de la lecture de Jude est que le péril est surtout moral; l'auteur s'attaque à des impudiques qui prétendent légitimer leurs désordres. Leur attitude à l'égard de Dieu ou du Seigneur n'est mentionnée qu'à propos de leur inconduite (cf. ỷ. 4, 8). Si ces pécheurs avaient rejeté le Dieu de l'A. T., leur erreur ne serait donc mentionnée qu'au second plan, elle apparaîtrait beaucoup moins grave, alors que, aussi bien en elle-même qu'aux yeux d'un Juif devenu chrétien, elle l'aurait été bien davantage. Si Jude avait mis les fidèles en garde contre des gnostiques proprement dits il aurait, selon toute vraisemblance, insisté beaucoup plus sur le point de vue intellectuel et doctrinal.

Une expression du ỷ. 4 donne un trait de lumière. Les faux docteurs changent la grâce de Dieu en licence. Ce grief porte à croire que les faux docteurs alléguaient la grâce pour se dispenser de pratiquer la morale; on serait en présence d'une interprétation fautive de la

SCHENKEL, *Bibellexicon*, t. III, 1871, p. 433 ss.; HILGENFELD, *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, 1875, p. 742.

(1) *Einl.* p. 198, 199.

(2) *Die Chronologie*, I, p. 465-469; cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1909, I, p. 273.

(3) *Das Urchristentum*, t. II, p. 509. L'épître serait dirigée contre les Carpocratiens d'Alexandrie.

(4) *Les Livres du N. T.*, p. 236.

(5) Cf. *Haer.* XXVI, XXXIII, XL (*P. G.* XLI, 329-364; 555-577; 677-692). Au temps d'Épiphane ces sectes existaient en Égypte; on retrouve leur doctrine dans des textes coptes gnostiques édités et traduits par Carl Schmidt dans *Texte und Untersuchungen*, VIII, Heft 1 et 2.

liberté proclamée par saint Paul à l'égard de la loi (1). Cette interprétation admise par Reuss (2), B. Weiss (3), Zahn, Mayor, donne une explication satisfaisante. La loi mosaïque était une loi civile et rituelle en même temps qu'une loi morale. Beaucoup de ses prescriptions relatives à la vie sociale et au culte étaient particulières à une époque, à une civilisation; d'autres avaient une valeur morale ou religieuse, plus ou moins perfectible. Quand on lit saint Paul, on se rend bien compte que l'élément national et cultuel de la Loi est fini (4) et que l'élément moral demeure, mais intégré dans un ordre supérieur, celui de l'Évangile. Cependant les termes pouvaient prêter à confusion. Déjà aux Galates l'apôtre recommandait de ne pas faire de la liberté à laquelle ils avaient été appelés un prétexte pour vivre selon la chair (5), et aux Romains il se plaignait d'interprétations fâcheuses faites sans doute par ses détracteurs (6). La pensée de Paul sur la liberté à l'égard de la Loi fut mal comprise, comme son enseignement sur la justification par la foi sans les œuvres. Nous avons cru devoir admettre que Jacques écrivit son épître pour réagir contre une fausse interprétation donnée à l'enseignement de saint Paul sur la foi et les œuvres (7). Jude réfute une autre erreur, provenant d'une interprétation fautive, non plus des rapports de la foi et des œuvres, mais des rapports de la grâce et de la vie morale. Les faux docteurs se targuent de la grâce; ils sont sauvés par Jésus-Christ, dès lors les actes importent peu. Tandis que les fidèles se croient encore astreints aux observances de la loi morale, eux-mêmes se savent sauvés par grâce et libérés de la Loi; ils ont le pneuma; ils sont une élite élevée au-dessus du vulgaire, au-dessus des psychiques. Des erreurs analogues se retrouvent dans une gnose combattue par saint Irénée (8).

Jude s'élève contre la conduite scandaleuse des faux docteurs. Cette conduite équivaut à une négation du Seigneur, non pas théorique, mais pratique, et à un rejet de l'autorité divine (℣. 4, 8), comme dans Tite (I, 15, 16) où il est question de gens souillés et incrédules qui font profession de connaître Dieu et qui le renient par leurs actes. Les libertins de notre épître sont à rapprocher des Nicolaïtes impudiques de l'Apocalypse (9).

(1) Gal. III, 19-IV, 5; Rom. VII.
(2) *Les Épîtres catholiques*, Paris, 1878, p. 209.
(3) *Lehrbuch der Einleitung in das N. T.*, 1897, p. 393-400.
(4) Gal. IV, 1-7; Rom. VII, 6.
(5) Gal. V, 13; cf. I Pet. II, 16.
(6) Rom. III, 8; VI, 1; 15-18.
(7) Cf. *Com. de Jacques*, p. LXXII-LXXV.
(8) *Adv. Haer.* I, VI; cf. *infra*, p. 298.
(9) Cf. ℣. 4, p. 297 s. Didyme, dans son commentaire de Jude, fait un rapproche-

D'autre part la gnose n'est pas apparue tout d'un coup dans l'Église vers la fin du premier siècle; elle s'est introduite peu à peu. Il se pourrait donc que les docteurs, contre lesquels réagit Jude, soient à compter parmi les plus anciens théoriciens de la gnose chrétienne. L'unité de Dieu n'est pas encore en jeu, comme le remarque très bien Soden qui n'admet qu'une gnose mitigée. L'expression μόνῳ θεῷ (℣. 25) n'est pas dirigée contre les novateurs, elle appartient au style des doxologies et se lit déjà dans saint Paul. Il peut s'agir de spéculations aventureuses sur le Christ et les anges, d'un appel à de prétendues révélations (℣. 8); mais la nature de ces spéculations nous échappe. On ne peut rien conclure à leur égard du grief d'impiété (℣. 4, 15, 18), car celui-ci se trouve aussi dans *Hénoch*. Quant aux termes de psychiques et de pneumatiques (cf. ℣. 19), ils sont déjà employés par saint Paul (1).

Les erreurs contre lesquelles s'élève l'épître de Jude pouvaient avoir cours autour de l'an 70 et peut-être plus tôt. Elles ne s'opposent donc pas à l'authenticité.

La différence de temps entre l'époque où les avertissements des apôtres ont été donnés et celle de leur réalisation au ℣. 17-18, constitue une difficulté décisive pour beaucoup d'auteurs (*Reuss, Jülicher, Harnack, Knopf, Windisch...*), mais si on date l'épître peu après 70, on pouvait à cette époque parler au passé de plusieurs apôtres, car un certain nombre d'entre eux était déjà mort, et la prédiction peut être à brève échéance. Il s'agit seulement des apôtres qui ont évangélisé les fidèles auxquels l'épître est adressée. Jude, qui paraît avoir été le cadet de Jacques mort martyr vers 61-62 (2), a bien pu lui survivre plusieurs années; entre 70 et 80 il pouvait être un vieillard.

Harnack, Knopf, Windisch objectent aussi la manière dont il est parlé de la foi. Cette foi traditionnelle, constituant un dépôt qu'il faut défendre (℣. 3), indiquerait un développement de la théologie postérieur à l'âge apostolique. Mais, sans alléguer ici la première épître à Timothée (I, 18, 19; VI, 12) que plusieurs critiques ont tort de refuser à Paul, il suffit de noter que le langage de Jude est conforme aux recommandations du grand apôtre exhortant les Thessaloniciens, les Corinthiens, les Romains à garder fidèlement l'enseignement transmis (3).

J.-H. Holtzmann, Reuss, Knopf, Windisch concluent en admettant

ment avec les disciples de Simon le Magicien qui accomplissaient toutes sortes de turpitudes avec des prétentions mystiques : αἰσχρὰ γὰρ, καὶ λίαν αἰσχρά, ἐπιτελοῦσιν δῆθεν μυστικῶς (*P. G.* XXXIX, 1813).
(1) Voir le *Commentaire* aux versets indiqués.
(2) Jude est nommé à la fin de la liste des frères, l'avant-dernier dans Mc. VI, 3, et le dernier dans Mt. XIII, 55. Sur la date de la mort de Jacques, cf. *Com. de Jacques*, p. XXXVI-XXXVII.
(3) II Thes. II, 15; I Cor. XI, 2; Rom. XVI, 17.

qu'un auteur inconnu a écrit sous le nom de Jude frère de Jacques afin de donner plus d'autorité à sa lettre. Jülicher s'est rangé à cette manière de voir : l'auteur, un chrétien égyptien, n'a pas osé mettre son billet sous le nom de Jacques, mais s'est contenté du nom de Jude (1). Antérieurement Jülicher avait admis que l'auteur s'appelait Jude et que les mots « frère de Jacques », s'ils n'avaient pas été ajoutés après coup, pouvaient être interprétés en un sens symbolique comme l'équivalent d'un titre épiscopal (2). L'hypothèse invraisemblable de ce titre épiscopal se rattache à Grotius qui, dans ses *Annotationes*, attribue l'épître à Jude, dernier évêque juif de Jérusalem, au temps d'Hadrien (3).

Harnack a repris l'idée que l'auteur pourrait bien être un Jude du deuxième siècle; il s'agirait d'un palestinien que nous ne connaîtrions pas autrement. Pour donner plus d'autorité à l'écrit les mots « frère de Jacques » auraient été interpolés plus tard, au temps de la grande lutte contre le gnosticisme. Loisy pense que la suscription (℣. 1, 2) et la doxologie (℣. 24-25) ont été ajoutées comme un cadre épistolaire à un écrit ou à un fragment d'écrit plus ancien (4).

A l'encontre de ces diverses conjectures B. Weiss, Zahn, Wohlenberg, Mayor, Bigg maintiennent l'authenticité de l'épître; ils reconnaissent en elle l'œuvre de Jude frère de Jacques. Von Soden estime qu'on ne peut pas rejeter cette attribution comme impossible. Les auteurs catholiques, Cornely, Maier, Camerlynck, Vrede... défendent tous l'authenticité. Plusieurs de ces critiques notent que Jude était très peu connu et qu'un auteur voulant écrire sous un pseudonyme aurait vraisemblablement choisi un patronage plus relevé.

Si on date l'épître autour de l'an 70, plutôt un peu après, sa teneur ne fait pas difficulté pour qu'on l'attribue à l'auteur dont elle-même se réclame. Nous concluons donc à l'authenticité.

§ IV. *Circonstances de l'épître.*

1° *Les destinataires.*

La suscription et la conclusion de la lettre ont un caractère général; aucun nom d'Églises ou de particuliers n'est mentionné. Jude s'adresse « aux élus aimés en Dieu le Père ». D'après Ermoni (5), Calmes et plusieurs autres, on serait en présence d'une lettre à destination plus ou

(1) *Einl.* p. 199.
(2) Édition de 1896, p. 198-199.
(3) Cet évêque aurait été le quinzième au dire d'Eusèbe, *H. E.* IV, v, 3.
(4) *Les livres du N. T.*, p. 236.
(5) *Dict. de la Bible*, t. III, col. 1808.

moins universelle. Mais la teneur de l'écrit concerne une situation bien précise et ne peut pas convenir à toutes les communautés. Les faux docteurs ne faisaient pas des ravages partout; la teneur des ℣. 17-18 concerne tel groupe de fidèles et pas un autre. Il s'agit d'une ou de quelques communautés bien déterminées. Le ton général des ℣. 1-2 et 24-25, c'est-à-dire de la salutation et de la conclusion, et le caractère concret des ℣. 3-23 ont fait admettre à Loisy la probabilité d'une double rédaction (1). Cette différence de langage s'explique de diverses façons : Jude peut écrire à des fidèles qu'il ne connaissait pas personnellement, mais dont le péril lui avait été signalé; il se pourrait, au contraire, qu'il s'adresse à des gens avec lesquels il entretenait des rapports spéciaux puisque, selon la remarque de Zahn, il voulait déjà leur envoyer une exhortation (℣. 3). Il faudrait alors admettre un billet destiné à être lu dans plusieurs communautés, de sorte que les salutations personnelles à l'une ou à l'autre n'auraient pas convenu à l'ensemble. Plus tard on oublia les destinataires particuliers et la lettre fut rangée parmi les épîtres catholiques.

Plusieurs auteurs pensent à des destinataires d'origine juive (*Spitta, Zahn, Maier, Camerlynck, Vrede*). Ils allèguent la haute autorité des frères du Seigneur auprès des fidèles de race juive. Mais cette autorité était aussi reconnue dans les communautés recrutées parmi les gentils; saint Paul, afin de défendre son évangile, a bien soin de dire aux Galates qu'il est d'accord avec Pierre, et aussi avec Jacques (2).

L'impudicité des faux docteurs, leur antinomisme, le danger de leur influence, tout cela se comprend beaucoup mieux s'il s'agit non seulement de docteurs mais aussi de fidèles issus de la gentilité. Les païens avaient les mœurs faciles, les aventures scandaleuses ne manquaient pas dans l'histoire des dieux, ni les rites obscènes dans le culte (3). Les Juifs avaient une grande supériorité morale, leur attachement à la Loi les mettait à l'abri de l'antinomisme, et la haute idée qu'ils avaient de la sainteté de Dieu les préservait d'aberrations intellectuelles prétendant légitimer la débauche. C'est ici qu'il faudrait parler de l'influence des religions de mystères. Le vieux levain du paganisme inspire les erreurs et les désordres combattus par Jude; il était beaucoup plus dangereux pour des fidèles de la gentilité que pour ceux du Judaïsme. Nous croyons donc que les destinataires sont des gentils (avec *B. Weiss, Soden,*

(1) Cf. p. 286. La doxologie, quoique d'un ton différent, se rattache bien à ce qui précède; cf. *Com.* p. 334.
(2) Gal. II.
(3) Il suffit de nommer les rites de hiérogamie. Aristote, qui condamnait les paroles obscènes et les mauvais spectacles, permettait les grossièretés des fêtes de Dionysos (*Politique*, VII, xv, 8).

Chase, Knopf) (1). Chase note que l'expression « notre commun salut » (ỳ. 3) s'entend très bien de la part d'un hébreu s'adressant à des fidèles venus du paganisme.

On peut penser à des communautés d'Asie Mineure ou de Syrie. A cause des analogies relevées entre les faux docteurs et les Nicolaïtes, B. Weiss, Soden pensent à des Églises d'Asie Mineure. Mais les mêmes erreurs ont pu exister dans plusieurs endroits. Aussi Chase, Mayor, Bigg, Knopf sont-ils favorables à des communautés syriennes. Harnack envisage plutôt des destinataires palestiniens, de même Maier, Camerlynck, Vrede qui ajoutent les pays limitrophes. La proximité de la Palestine, l'apostolat de saint Paul et d'autres apôtres à Antioche, sont des arguments favorables à des destinataires syriens. Cependant l'absence de l'épître dans l'ancien canon syrien soulève une difficulté; elle fait préférer l'Asie Mineure à Spitta et à Zahn. D'après Cornely l'épître serait adressée aux mêmes lecteurs que I et II Pet. Quelques petites communautés syriennes peu importantes seraient préférables.

2° *Le lieu d'origine.*

L'activité de Jude, à l'exemple de celle de Jacques, a dû s'exercer surtout en Palestine, bien que des voyages au dehors demeurent très possibles. Comme lieu d'origine on pensera donc de préférence à la Palestine (*Harnack, Chase, B. Weiss, Camerlynck*...). Mais il faut reconnaître que dans cette question, comme dans celle des destinataires, on est réduit à de pures conjectures. Les critiques qui voient dans l'erreur combattue par Jude la gnose des Carpocratiens nomment l'Égypte et même Alexandrie.

3° *La date.*

La date dépend de l'exégèse des ỳ. 17-18 et de l'opinion adoptée relativement aux erreurs combattues. Une rédaction entre les années 70 et 80 répond bien aux données de l'épître et est tout à fait conciliable avec l'authenticité (2). B. Weiss fait rédiger l'épître peu après 60; Bigg, à l'époque où il place II Pet., vers 60-65 (3); Cornely vers 65 entre Jac. et II Pet.; Vrede vers 62-67; Camerlynck avant 64 et Maier vers 63-67, d'après tous deux avant II Pet.; Zahn vers 75; Wohlenberg un peu après 70; Spitta entre 70 et 80; Chase un peu avant 80; Mayor plus près de 70 que de 80; Soden entre 80 et 90; Knopf entre 80 et 100; Windisch entre

(1) Cornely pense à des communautés composées de gentils et de Juifs convertis. Il ne s'agit pas d'exclure les fidèles d'origine juive, mais les gentils devaient former la grande majorité des Églises auxquelles s'adresse Jude.

(2) Cf. p. 283 ss. Vogels se prononce pour cette même date (*Grundriss*... p. 216)

(3) Bigg suppose que saint Pierre envoya sa seconde épître à Jude et que celui-ci s'en servit aussitôt. Cette position nous paraît insoutenable, même si on admet la priorité de II Pet. Les ỳ. 17, 18 de Jude qui renverraient à II Pet. supposent entre les deux écrits un certain laps de temps.

90 et 100; Harnack entre 100 et 130 avec une interpolation entre 150 et 180 (1); Jülicher entre 100 et 180; Pleiderer après 150; Loisy au début du second siècle avec adjonction plus tardive (2).

Renan a repris une position de l'ancienne école de Tubingue en faisant de l'épître de Jude un écrit vraisemblablement anti-paulinien. Il la date vers 54 peu après l'incident d'Antioche entre saint Pierre et saint Paul (3).

(1) Cf. p. 286.

(2) Cf. p. 286,

(3) *Saint Paul*, 25e éd., p. 300 et ss. Jude opposerait « la modération relative de Satan » à l'impertinence de Paul! Les gloires que les faux docteurs blasphèment (ỳ. 8) seraient les apôtres de Jérusalem; etc. Aucun critique ne soutient encore cette position tout à fait fantaisiste.

ÉPITRE
DE
SAINT JUDE
TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

SALUTATION (℣. 1-2).

1) Le nom de Ἰούδας (יְהוּדָה) était en honneur parmi les Juifs; c'était celui du principal fils de Jacob, l'ancêtre d'une tribu dont le rôle avait été grand dans l'histoire et la vie religieuse d'Israël (cf. *Introd.* p. 269). L'usage français est de traduire ici par Jude et de réserver pour le traître, parmi les familiers de Jésus, la transcription Judas devenue infamante. Comme Paul (Rom. I, 1; cf. Phil. I, 1) et Jacques (I, 1), Jude s'intitule « serviteur de Jésus-Christ »; pour le sens de l'expression, cf. *Com. de Jac.* p. 2. — sur ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου cf. *Introd.* p. 270.

κλητοῖς est un substantif comme dans Rom. I, 6; I Cor. I, 24. Dans Mt. XXII, 14, il y a une distinction entre les κλητοί et les ἐκλεκτοί, entre les appelés et les élus, mais dans les épîtres les appelés et les élus ne sont pas distingués (cf. LIGHTFOOT, à propos de Col. III, 12); saint Pierre nomme ἐκλεκτοί (I Pet. I, 1) les fidèles que saint Paul appelle κλητοί (Rom. I, 6, 7; I Cor. I, 2); κλῆσις et ἐκλογή sont nommées ensemble dans II Pet. I, 10, κλητοί et ἐκλεκτοί dans l'Apocalypse (XVII, 14); et dans I Cor. I, 26, 27 on lit : βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν... τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός. Les fidèles ont été l'objet d'un appel divin. L'initiative appartient à la volonté de Dieu, c'est-à-dire à son amour. On peut rapprocher de ce texte Jo. XV, 16 : « ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis ».

Les participes ἠγαπημένοις et τετηρημένοις se rapportent à κλητοῖς qu'ils qualifient. — ὁ ἠγαπημένος est un titre donné au peuple de Dieu : Israël est l'aimé de Dieu ou simplement l'aimé (Deut. XXXII, 15; XXXIII, 5, 26; cf. Is. XLIV, 2); au pluriel dans III Mac. VI, 11, les aimés de Dieu sont les Israélites fidèles. Les païens devenus disciples de Jésus sont le nouvel Israël, ils reçoivent les titres de l'ancien. — L'expression ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις fait difficulté : « être aimé en Dieu » est une tournure étrange pour « être aimé de Dieu ». K L P et un grand nombre de manuscrits ont une leçon facile : ἡγιασμένοις au lieu de ἠγαπημένοις, les appelés sont dits « sanctifiés en Dieu le Père », comme dans

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΟΥΔΑ

1 Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου, τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ
ἠγαπημένοις καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς. 2 ἔλεος ὑμῖν καὶ
εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.
3 Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς

I Cor. I, 2 ils sont sanctifiés dans le Christ : ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ; il s'agit d'une correction. W. H. en proposent une autre à laquelle se range Mayor et qui est assez séduisante : alors que ἐν devant θεῷ fait à première lecture difficulté, l'absence de ἐν devant Ἰησοῦ rend la pensée moins coulante. W. H. proposent donc de supprimer ἐν devant θεῷ et de le placer devant Ἰησοῦ (*Notes on the selected readings*, p. 106); en effet un certain nombre de textes supposent ἐν devant Ἰησοῦ (W. H. citent *vulg.*, *syr. phil.*, *aeth.*, *sah.*, ORIGÈNE, CASSIODORE...), tous cependant conservent ἐν devant θεῷ. Mayor émet l'hypothèse que ἐν a été accidentellement omis devant Ἰησοῦ, puis ajouté en marge et enfin inséré à une mauvaise place. — θεῷ πατρί sans ἐν serait au datif de l'agent (cf. *Néhémie*, XIII, [XXIII], 26 : ἀγαπώμενος τῷ θεῷ ἦν), et la lecture de ἐν devant Ἰησοῦ Χριστῷ rend la pensée paulinienne : les fidèles sont gardés dans le Christ, incorporés à lui, comme les membres du corps mystique. On aurait alors une preuve décisive de l'influence de la théologie de saint Paul sur l'épître de Jude. Wohlenberg sous-entend ὑπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ à propos de ἠγαπημένοις : les fidèles sont aimés dans le Père par le Christ, comme ils sont gardés au Christ par le Père. En fait l'expression ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις s'entend bien sans correction ni supposition. Il y a un parallélisme entre ἠγαπημένοις et τετηρημένοις; on ne peut pas penser à l'amour de Jude pour ses correspondants, à son attachement en Dieu à leur égard : la sauvegarde est divine et la grandeur des fidèles élus vient de leurs rapports avec le Père et le Christ. Dans ce contexte qu'importe l'amour de Jude? L'amour est divin comme la sauvegarde. L'expression ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις équivaut à ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ (I Thes. I, 4); ἐν ne peut indiquer que le datif de l'agent (avec *Lightfoot* à propos de Col. III, 12; *Chase* dans MAYOR, p. 19, *B. Weiss*, *Knopf*). Les élus sont aimés en Dieu le Père, c'est-à-dire par lui.

C'est aussi par lui qu'ils sont gardés; ἐν θεῷ πατρί se rapporte également à τετηρημένοις. Les fidèles auxquels Jude s'adresse ont été gardés, contrairement à d'autres qui ont été appelés eux aussi, mais se sont égarés dans des erreurs dont il va bientôt être question. Alors que plus loin les fidèles sont exhortés à se garder dans l'amour de Dieu (℣. 21), ils sont déclarés ici être l'objet d'une sauvegarde providentielle. Le Christ n'a pas un rôle actif comme dans l'Apocalypse où il préserve lui-même les siens (III, 10), il n'apparaît pas comme l'agent, mais comme le but de l'action providentielle : les fidèles sont conservés par le Père pour le royaume, pour la gloire du Christ. Dans Jo. XVII, 11 c'est aussi le Père qui garde.

La mention de Dieu le Père dans un texte où il est aussi question de Jésus-

1 Jude, serviteur de Jésus-Christ, frère de Jacques, aux élus
aimés en Dieu le Père et gardés pour Jésus-Christ; 2 que la
miséricorde et la paix et la charité vous soient données abondamment.
3 Bien aimés, comme j'éprouvais un grand zèle à vous écrire

Christ est une appellation trinitaire (cf. ℣. 21); le Père et le Fils sont nommés ensemble comme chez saint Paul (cf. I Thes. I, 1). Les deux participes, ἠγαπημένοις, τετηρημένοις, indiquent un fait qui est du passé, mais demeure dans le présent. La pointe est dirigée contre les hérétiques qui ont prévariqué.

2) La salutation de Jude n'est pas grecque comme celle de Jacques qui souhaite la joie, elle est à la fois sémitique et chrétienne. La paix est le souhait hébraïque traditionnel (cf. *Com. de Jac.* p. 3); Jude ne l'entend pas seulement de la sécurité extérieure envisagée dans le salut oriental, il l'entend surtout de la paix de l'âme promise par le Christ à ses disciples (Jo. XIV, 27). La miséricorde et la charité sont des souhaits chrétiens; l'une et l'autre désignent des sentiments de Dieu et du Christ à l'égard des fidèles, bien plutôt que les sentiments des fidèles entre eux. Il s'agit de dons que Dieu accorde, le pardon des péchés, son amour; Jude désire que ses correspondants en jouissent toujours davantage. — ὑπὸ θεοῦ est sous-entendu. On retrouve ἔλεος et εἰρήνη dans les salutations de I Tim. I, 2; II Tim. I, 2; II Jo. 3; à la fin de l'épître aux Galates, VI, 16; εἰρήνη, ἀγάπη, dans Éph. VI, 23; εἰρήνη πληθυνθείη dans I Pet. I, 2; II Pet. I, 2. Mise à part la question de dépendance entre Jude et II Pet., ces rencontres verbales indiquent l'emploi fréquent des mêmes formules aux origines chrétiennes. La lettre des Smyrniotes qui relate le martyre de saint Polycarpe contient les mêmes souhaits que Jude, cf. *Introd.* p. 261. Nous mettons un point après κλητοῖς; si on ne fait qu'une phrase des ℣. 1 et 2 la redondance du pronom ὑμῖν est une trace de sémitisme.

OCCASION ET BUT (℣. 3, 4).

3) ἀγαπητοί rappelle ici ἀγάπη du verset précédent, terme courant dans les épîtres (Rom. XII, 19; I Cor. X, 14; II Cor. VII, 1, etc.), employé encore deux fois par Jude (17, 20). — πᾶσαν au sens de « *summam* »; πᾶσαν σπουδὴν ποιεῖν est une expression qu'on trouve souvent usitée chez les auteurs grecs (HÉRODOTE, V, 30; PORPHYRE, *De abstin.*, II, 43; etc.; cf. WETSTEIN). Le sens de zèle plutôt que celui d'empressement est suggéré par le contexte. — σωτηρία chez les auteurs grecs, comme dans presque tous les livres de l'A. T. (cf. Gen. XLIV, 17; Ex. XIV, 13; Ps XXXII [hebr. XXXIII], 17; etc.) désigne une préservation à l'encontre d'un danger temporel, comme la guerre, la maladie, la mort; Aristote emploie même σωτηρία à propos de la conservation des routes et des maisons (*Pol.* VI, VIII, 3). Dans les religions de mystères on trouve σωτηρία usité avec une acception religieuse : « hymne à Attis » θαρρεῖτε, μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία cité par FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, XXIII; P. L. XII, 1032); il est souvent question du

ἡμῶν σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. 4 παρεισεδύησαν γάρ τινες ἄνθρωποι, οἱ

4. **WH** : παρεισδυησαν. — **TSVM** : παρεισδυσαν. — **THWV** : χαριτα. — **SM** : χαριν.

---

salut dans le culte d'Isis : ἐγένετο φῶς παρὰ τῆς Ἴσιδος καὶ ἕτερα ἀμύθητα φέροντα εἰς σωτηρίαν (AELIUS ARISTIDES, *Sacr. serm.*, III, 46, cité par BAUER, *Wörterb.*). L'idée du salut est très ancienne dans les religions d'Osiris et d'Isis ; elle est magnifiquement exprimée sur la stèle de Béki : « *Complaisez-vous dans la justice chaque jour... Si vous la faites, cela vous sera utile : vous traverserez l'existence en douceur de cœur pour rejoindre le bel Occident* (séjour des morts) *et votre âme pourra entrer, sortir, se promener comme les seigneurs éternels* » et dans ce passage du papyrus 1116A de l'Ermitage : « *C'est l'éternité qui est là... quiconque y parvient sans avoir commis de fautes, il sera là comme un dieu* » (DRIOTON, *Contribution à l'étude du chapitre CXXV du livre des morts*, dans *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion*, Paris, 1922, p. 550-553). Dans le Judaïsme l'idée religieuse du salut est contemporaine des idées de résurrection et de vie auprès de Dieu; le salut est la récompense lors du jugement. En ce sens σωτηρία se retrouve dans la Sagesse et dans les *Psaumes de Salomon* ; la Sagesse décrit l'épouvante des impies quand ils voient le salut réservé aux justes, ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τῆς σωτηρίας (V, 2) ; dans les *Psaumes de Salomon* le salut, σωτηρία, est opposé à la perdition, ἀπώλεια (XVI, 5 ; cf. *Ps.* XV, 8, 15). La doctrine du salut existait dans le Judaïsme (BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, t. I, p. 322-340), et les premiers chrétiens n'avaient pas à l'emprunter aux religions de mystères, où d'ailleurs elle avait un caractère tout différent (cf. LAGRANGE, *Comm.* de Rom. I, 16; et *La régénération et la filiation divine dans les Mystères d'Éleusis*, R. B. 1929, p. 63-81, 201-214).

κοινῆς σωτηρίας est une expression qu'on retrouve souvent chez les classiques avec un sens profane (nombreux exemples dans WETSTEIN). Ici l'expression est transposée dans l'ordre spirituel et religieux : « notre salut commun » est celui de tous les appelés gardés pour le Christ. L'auteur se compte parmi eux. La *Vulgate* et quelques manuscrits ont lu ὑμῶν; la leçon ἡμῶν a pour elle les meilleurs textes ℵ B A C.

Jude poussé par son propre zèle et par le souci de sanctifier les fidèles voulait leur écrire une lettre ; Zahn émet l'hypothèse d'un petit traité. L'objet indiqué : « notre commun salut », laisse entendre une exhortation assez générale convenant à la fois aux destinataires et à l'auteur, dans le genre de celle que nous lisons plus loin aux ℣. 20 et 21. Soudain des nouvelles alarmantes relatives à l'activité de faux docteurs, peut-être même simplement à leur intrusion dans les communautés, lui étaient parvenues. Aussitôt, devant l'imminence du danger, il écrivit le présent billet qui est une lettre de combat, en majeure partie une diatribe contre les faux docteurs. Il semble donc que les circonstances ont amené Jude à abandonner son projet primitif et à changer de sujet (avec *Spitta*, *Zahn*, *Bigg*, *Mayor*, *Wohlenberg*),

au sujet de notre salut commun, j'ai été dans la nécessité de vous écrire [cette lettre], afin de vous exhorter à combattre pour la foi transmise aux saints une fois pour toutes. 4 En effet, il s'est introduit parmi vous certains hommes qui dès autrefois ont été

---

et non simplement à résumer ce qu'il avait pensé développer davantage (*Knopf*, *Windisch*). Le projet primitif n'a jamais dû être réalisé.

ἔσχον est un aoriste épistolaire, « celui qui écrit se met par l'esprit au moment où la lettre est lue par le destinataire » (ABEL, *Gram.*, p. 256). L'aoriste γράψαι désigne le fait particulier d'avoir écrit la lettre actuelle alors que le présent γράφειν, qui implique l'idée de durée, exprime plutôt la préparation réfléchie de l'écrit d'abord envisagé. — παρακαλῶν fait tout de suite pressentir le ton de la lettre; Jude intervient pour exhorter. — ἐπαγωνίζεσθαι est un *hapax* dans la Bible ; chez les auteurs grecs le complément du verbe au datif désigne tantôt la chose dont on se sert pour lutter (PLUT. *Numa* VIII, 11), tantôt la personne ou la chose contre laquelle on intervient (PLUT. *Fabius*, XXIII, 2), tantôt au contraire, comme ici, la personne ou la chose en faveur de laquelle on combat (PLUT. *Morale*, 1075[d]). La foi est à entendre au sens objectif de la doctrine qui doit être crue, de l'ensemble des vérités dogmatiques et morales que Dieu a fait connaître et qui s'imposent aux chrétiens. Elle peut se corrompre ou se perdre et c'est parce qu'elle est en danger que Jude intervient immédiatement. La nécessité du combat faisait partie de la catéchèse primitive; le chrétien avait à lutter contre lui-même, contre les puissances mauvaises (Éph. VI, 10-17 ; I Pet. V, 8-9), il avait à combattre pour défendre et garder la véritable foi (I Tim. I, 18, 19 ; VI, 12). Jude précise d'une manière tout à fait remarquable que la foi a été transmise une fois pour toutes; elle est donc déjà une tradition qui ne change pas, un dépôt qu'on doit conserver intact; pareil témoignage a une haute valeur ecclésiastique, il est tout à fait dans le ton des recommandations de saint Paul exhortant à garder fidèlement les enseignements transmis (cf. Rom. XVI, 17; I Cor. XI, 2; II Thes. II, 15; I Tim. VI, 20). — ἁγίοις se rapporte non aux apôtres (contre *Spitta*), mais aux κλητοῖς du ℣. 1; on trouve les deux termes réunis chez saint Paul : κλητοῖς ἁγίοις (Rom. I, 7 ; I Cor. I, 2). L'expression « les saints » était courante pour désigner les fidèles (Act. XXVI, 10 ; Rom. XII, 13 ; I Cor. XIV, 33 ; etc.), elle vient du Judaïsme; Israël était le peuple saint, la nation consacrée à Iahvé (Ex. XIX, 6 ; Deut. VII, 6), les Israélites fidèles étaient les saints (Ps. XXXIV [LXX, XXXIII], 10) ; ce sont les saints qui devaient habiter Jérusalem aux temps messianiques (Is. IV, 3) et posséder le royaume de Dieu (Dan. VII, 18, 22, 27). Les chrétiens étaient donc les héritiers des privilèges d'Israël.

4) Jude donne aussitôt (γάρ) le motif qui le presse d'écrire. — παρεισεδύησαν est un *hapax* dans la Bible ; la forme simple δύνω signifie « se plonger » : elle est seulement employée deux fois dans le N. T. à propos du soleil qui se plonge dans la mer à l'occident (Mc. I, 32 ; Lc. IV, 40) ; Xénophon écrit de même : ἡλίου δύνοντος (*Anabase*, II, II, 3). La forme εἰσδύνω signifie « se glisser, pénétrer » et παρεισδύνω « s'introduire par côté » c'est-à-dire furtivement. La forme παρεισεδύησαν, leçon de B, est un aor. second passif qui a le même

πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα, ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν

sens intransitif que l'aor. actif παρεισέδυσαν, leçon donnée par la plupart des manuscrits ℵ A C K L P. Dans Gal. ii, 4, le verbe παρέρχεσθαι traduit moins bien la même idée. — τινες ἄνθρωποι est une expression méprisante qui accentue le sens péjoratif de παρεισεδύησαν; saint Paul emploie τινές avec la même acception (Gal. i, 7; ii, 12; cf. II Cor. x, 12). Ces hommes, qui se sont introduits comme des voleurs, sont vraisemblablement des gens du dehors incomplètement convertis, qui ont uni des idées chrétiennes à des doctrines subversives et se sont glissés avec dissimulation parmi les frères. Ce sont eux qui mettent la foi en péril. Aux origines chrétiennes les hérétiques avaient, comme les véritables Églises, leurs prédicateurs ambulants, à l'instar des philosophes; seule leur doctrine pouvait les faire connaître, mais ils avaient soin de voiler leurs nouveautés et il était difficile de distinguer les faux docteurs avant qu'ils aient eu le temps de faire des adeptes. Saint Jean s'élève contre des gens de cette sorte (I Jo. iv, 1; cf. II Jo. 10).

L'expression οἱ πάλαι προγεγραμμένοι est entendue par les auteurs dans des sens bien différents. — πάλαι signifie très probablement « dès les temps anciens, autrefois », comme dans Hébr. i, 1. Zahn qui fait dépendre Jude de II Pet. entend πάλαι dans le sens d'un temps beaucoup plus court; dans Mc. xv, 44, ce mot signifie « déjà » et chez les classiques il se rencontre parfois avec l'acception de « récemment » (Xénophon, *Oecon.* xviii, 10; Platon, *Theaet.* 142[a]); l'exégèse de πάλαι dépend donc ici de celle du contexte. — προγεγραμμένοι, « écrits d'avance », peut être synonyme de « prophétisés » : les hérétiques ne doivent pas surprendre, leur venue et leur condamnation ont été prédites. Mais de quelle prédiction s'agit-il? Zahn, Wohlenberg estiment que Jude renvoie à II Pet. ii, 1-3, où de semblables faux docteurs sont annoncés; la perspective ne dépasserait pas les temps apostoliques (cf. *infra*, ℣. 17, 18). C'était déjà l'opinion d'Oecuménius et de Théophylacte qui voyaient ici une référence à II Pet. et aussi à saint Paul (cf. II Tim. iii, 13). Camerlynck pense à des prophéties de l'A. T., mais ne cite aucun texte; on ne peut, en effet, trouver que de vagues rapprochements (cf. Deut. xiii, 2), à moins d'entendre au sens typique les reproches de Jérémie et d'Ézéchiel aux faux inspirés de leur temps. En fait de prophétie canonique il vaudrait mieux citer Mt. vii, 15; cf. Mt., xxiv, 11 et parall. — Mayor, Knopf, envisagent une allusion au livre d'*Hénoch*. Jude, en effet, estimait beaucoup cet ouvrage (cf. ℣. 14). Or le livre d'*Hénoch* parle souvent des impies, des ἀσεβεῖς, et, chose remarquable, c'est généralement comme chez Jude pour les menacer du châtiment et en même temps pour encourager les justes (cf. i, 1, 9; xxxviii, 3; xci, 7-10; xciv-civ). D'après d'autres critiques il ne s'agirait pas d'une prophétie, mais d'une inscription dans les livres du ciel (*Windisch*). C'était déjà l'exégèse de Clément d'Alexandrie : *praedestinati erant in iudicium... non ut fiant impii; sed existentes iam impii praescripti sunt in iudicium* (*Adumbr.* G. C. S. III, 207). Plusieurs fois dans l'A. T. il est question d'un livre où sont inscrits près

écrits d'avance pour cette condamnation, [hommes] impies qui changent la grâce de notre Dieu en débauche et renient notre seul maître et Seigneur, Jésus-Christ.

de Dieu les Israélites fidèles (Ex. xxxii, 32; cf. Ps. lxix, 29; cxxxix, 16; Is. iv, 3; Dan. xii, 1); il est dit aussi que Dieu écrit les actions des pécheurs (Is. lxv, 6; cf. *Testaments des* XII *Patriarches, Aser,* vii; *Apoc. syr de Baruch,* xxiv, 1). Dans l'Apocalypse les livres sont apportés pour le jugement (xx, 12). Le livre d'*Hénoch* connaît toute une littérature céleste : en ce qui concerne les pécheurs leurs actions mauvaises sont tantôt notées chaque jour dans un livre (lxxxix, 61-71; xcviii, 7; civ, 7), tantôt écrites d'avance sur des tablettes (cvi, 19). Nombreux textes rabbiniques dans Strack-Bill. II, 169-174; III, 840. — sur les tablettes du ciel dans les textes assyro-babyloniens, cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne,* p. 103, 194. Des deux interprétations de προγεγραμμένοι, prophétie, ou inscription dans un livre céleste en vue du châtiment, laquelle préférer? Il semble beaucoup plus probable que Jude veut faire allusion à une prophétie et se réfère implicitement au livre d'*Hénoch*. La citation qu'il fera aux ℣. 14, 15, est déjà plus ou moins dans son esprit.

κρίμα qui signifie « querelle » (I Cor. vi, 7), « décision » (Rom. xi, 33), « jugement » au sens d'action de juger (Apoc. xx, 4) et de sentence judiciaire (Rom. v, 16), a par suite le sens de condamnation qui convient ici. τοῦτο devant τὸ κρίμα fait difficulté; on ne voit pas bien à quoi τοῦτο se rapporte dans ce qui précède ou dans ce qui suit. Le fait de s'introduire furtivement (*Zahn*), de mettre la foi en danger (*Mayor*) peut être un motif de condamnation, mais n'est pas la condamnation dont il s'agit ici. De même le jugement que porte l'auteur sur les faux docteurs et leur attitude (℣. 4[b]) ne paraît pas être une explication satisfaisante de l'expression τοῦτο τὸ κρίμα (contre *Spitta, Kühl*). Bigg cherche une réponse à la difficulté dans la dépendance de Jude à l'égard de II Pet., il s'agirait d'une réminiscence de οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ (II Pet. ii, 3). La meilleure solution est d'admettre que Jude désigne d'une manière vague le jugement de Dieu sur les impies (avec *Soden, Knopf, Windisch);* des exemples de ce jugement sont donnés aux ℣. 5-7. Peut-être Jude écrit-il τοῦτο parce que la prophétie à laquelle il semble faire allusion dans προγεγραμμένοι serait une annonce de châtiment. Or tel est bien le cas d'*Hénoch* cité plus loin (℣. 14, 15). Si on admet dans προγεγραμμένοι une allusion à un livre céleste, Jude envisagerait la condamnation pour laquelle les impies ont été inscrits. De toute façon τοῦτο correspond plus à la pensée de l'auteur qu'au contexte immédiat.

ἀσεβεῖς est en apposition à τινες ἄνθρωποι et en parallélisme à οἱ πάλαι προγεγραμμένοι. L'impiété est le trait caractéristique des intrus; les deux membres de phrase qui suivent expliquent en quoi consiste principalement cette impiété. Le premier grief est d'ordre moral : les faux docteurs font de la grâce de Dieu un usage déshonnête. — χάριτα, leçon de A B, forme rare à la place de χάριν, a ici un sens difficile à préciser; il s'agit d'une faveur, d'un don accordé par Dieu le Père. Comme le bienfait est changé en désordre, on

Χριστὸν ἀρνούμενοι. [5] Ὑπομνῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότας ἅπαξ πάντα,

5. **SVM** : ο κυριος. — **THW** : κυριος.

---

peut penser à la foi, au pardon des péchés, à la bonne nouvelle de l'Évangile qui libère l'homme du mal. — ἀσέλγεια signifie chez les classiques « insolence, impudence » (Platon, *République*, 424ᵉ), et aussi « mœurs dissolues » (Polybe, ἀσέλγεια περὶ τὰς σωματικὰς ἐπιθυμίας, XXXVII, ii, 4); dans le N. T. ἀσέλγεια est nommée avec l'impudicité et la fornication dans II Cor. xii, 21; Gal. v, 19, et au pluriel avec κοίταις dans Rom. xiii, 13; donc l'idée est celle d'une impudicité notoire, insolente. Les faux docteurs sont accusés de changer la grâce en impudicité parce que, sans doute, ils cherchaient dans la religion des prétextes pour rendre licite la débauche, comme les Nicolaïtes de l'Apocalypse (ii, 2, 6, 14, 15, 20, 24; cf. Allo, *L'Apocalypse*, p. 46-48). Ces aberrations à la fois doctrinales et morales sont bien illustrées par la gnose que combat saint Irénée dans l'*Adversus Haereses*, I, vi : les psychiques doivent avoir une bonne conduite pour se sauver; les spirituels n'en ont pas besoin; ils sont comme l'or, rien ne peut les souiller, quelles que soient leurs actions. Ces théories prétendaient légitimer toutes sortes de désordres (*P. G.* VII, 504-512). Cf. *Introd.* p. 281 s.

Le second grief contre les faux docteurs est diversement interprété. Wetstein, Soden, Mayor, Knopf entendent de Dieu le Père l'expression μόνον δεσπότην, à la suite de laquelle les manuscrits K L P ajoutent à tort τὸν θεόν. Le mot δεσπότης est dit plusieurs fois de Dieu dans le N. T. (Lc. ii, 29; Act. iv, 24; Apoc. vi, 10), et dans l'ancienne littérature chrétienne (*Ép. de Barnabé*, i, 7; iv, 3; I *Clément*, ix, 4; lx, 3; *Didaché*, x, 3); avec μόνος il s'agirait d'une affirmation monothéiste (cf. 1 Cor. viii, 5, 6) qu'on retrouve usitée dans Josèphe (*Bell. Jud.* VII, viii, 6; x, 1; *Ant. Jud.* XVIII, i, 6); cf. μόνῳ θεῷ ŷ. 25. De l'absence de l'article devant κύριον on ne peut pas conclure que ce nom est un second attribut et que δεσπότην se rapporte au même sujet, à savoir : Jésus-Christ; il existe, en effet, des cas où un deuxième nom sans article n'est pas attribut, mais constitue un sujet différent, ainsi Éph. v, 5 : ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ. On peut discuter II Thes. i, 12; Tite, ii, 13. Soden pense que la négation de Dieu serait d'ordre pratique : la conduite des impies équivaut à un reniement; l'expression de Jude serait à rapprocher de Tite, i, 16 : θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται. Mayor, Knopf envisagent au contraire comme plus probable une négation théorique : les impies auraient enseigné une gnose attribuant le monde à un Démiurge et fait du Christ un Éon.

D'autres auteurs, avec raison, entendent μόνον δεσπότην du Christ lui-même (*Didyme;* parmi les modernes, *Kühl, Spitta, Bigg, Wohlenberg, Camerlynck, Calmes, Vrede, Charue.* — *Windisch* demeure hésitant). Jésus est le seul maître de vérité; l'affirmation ne se rapporte pas au monothéisme, mais à la foi pour laquelle les saints sont exhortés à combattre (ŷ. 3). Jésus est aussi le Seigneur; ce titre, qui est donné à Dieu dans les LXX, où il

[5] Or je veux [vous] faire souvenir, à vous qui savez toutes choses une fois pour toutes, que le Seigneur, après qu'il eut sauvé [son]

traduit יהוה, place Jésus à un rang divin. — Sur le titre de Κύριος, cf. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 75 et notre *Com. de Jac.* p. 1. Il est difficile de savoir en quoi consiste la négation du Christ seul maître et Seigneur. Il est possible qu'il s'agisse d'une hérésie : les impies qui s'écartent des enseignements de Jésus rejettent peut-être sa divinité (*Calmes*). Mais cette hérésie n'est pas nommée ailleurs dans la lettre, dès lors il semble bien qu'on se trouve en présence d'une négation pratique par une conduite mauvaise (*Didyme, Camerlynck, Vrede, Windisch*) et de spéculations aventureuses relatives surtout à la morale. Les intrus seraient déclarés impies à cause de leur libertinisme. Quoique Jude ait en vue une situation concrète, il se pourrait que le verbe ἀρνεῖσθαι soit une réminiscence du livre d'*Hénoch* qui accuse à plusieurs reprises les pécheurs de renier le Seigneur des esprits; c'est encore la conduite morale qui est en vue (cf. xxxviii, 2, xli, 2; xlv, 2; xlvi, 7; xlviii, 10).

PREMIÈRE PARTIE : MENACES A L'ADRESSE DES FAUX DOCTEURS (ŷ. 5-16).

Jude, qui écrit afin d'exhorter les fidèles au combat pour la foi (ŷ. 3), veut leur rappeler que les libertins impies introduits parmi eux n'échapperont pas à la justice divine. En même temps il donne cours à sa légitime indignation. Trois exemples fameux de punitions sont d'abord apportés et appliqués à ces libertins (ŷ. 5-8). Un autre exemple est tiré de la modération de l'archange saint Michel (ŷ. 9); puis vient une diatribe contre la conduite des intrus (ŷ. 10-13). Ceux-ci seront punis par Dieu au jour du jugement comme Hénoch l'a prédit (ŷ. 14-16). Tout ce développement dirigé contre les faux docteurs a pour but de fortifier les fidèles contre la séduction ou le scandale.

TROIS EXEMPLES FAMEUX DE CHATIMENTS (ŷ. 5-8).

Les exemples sont ceux du châtiment des Hébreux incrédules dans le désert (ŷ. 5), des mauvais anges (ŷ. 6), et des villes de la Pentapole (ŷ. 7). L'application est faite ensuite (ŷ. 8).

5) « Faire souvenir » est une expression de la catéchèse épistolaire ou orale (Rom. xv, 15; II Tim. ii, 14; Tite, III, 1; II Pet. i, 12; cf. I Thes. iv, 9; I Jo. ii, 27). — δὲ marque une antithèse avec ce qui précède; les impies font le mal, mais la justice de Dieu demeure pour les punir. — ὑμᾶς s'oppose à ἀσεβεῖς. Jude ne veut que rappeler le souvenir de quelques faits bien connus des fidèles; ceux-ci ne savent-ils pas toutes choses? Plusieurs auteurs pensent que πάντα se rapporte seulement à ce qui suit : les fidèles savent déjà tout ce que Jude va dire (*Mayor, Camerlynck*); mais πάντα

ὅτι ὁ κύριος λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν, [6] ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολι-

a vraisemblablement un sens plus général : les fidèles savent tout ce qui concerne la foi, le salut, ils n'ont pas à suivre un enseignement nouveau. Cette interprétation est tout à fait soutenue par la présence de ἅπαξ que nous lisons devant πάντα avec B A C. Le parallélisme qui existe entre les expressions τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ... πίστει (℣. 3) et εἰδότας ἅπαξ πάντα est un témoignage très fort en faveur de la leçon de B. Être instruit dans la foi qui a été donnée d'une manière définitive est savoir toutes choses une fois pour toutes (avec *Knopf, Windisch*). Les mots ἅπαξ πάντα révèlent peut-être chez l'auteur une certaine crainte, celle qui le presse à écrire : la foi est un dépôt auquel il n'y a rien à changer.

Si dans les exemples, introduits par ὅτι, bien des traits demeurent obscurs pour nous, c'est que les fidèles « qui savaient toutes choses » les connaissaient suffisamment; Jude ne les explique pas, il ne fait que les rappeler.

Le premier est tiré de la vie des Hébreux au désert. — κύριος est la leçon de ℵ C* et avec ὁ de K L, alors que B A suivis par *vulg. boh. sah. aeth.* ont Ἰησοῦς et que C², *syr. phil., arm.* ont θεός. Didyme lisait κύριος Ἰησοῦς (*De Trin.* I, xix; P. G. XXXIX, 368), sainte Paule, l'élève de Jérôme, lisait aussi « *Jésus* » (*Ep. ad Marcellam,* xlvi, 7; C. S. E. L. LIV¹, 337). La leçon Ἰησοῦς, adoptée par Wohlemberg, Charue, est mieux soutenue dans les manuscrits, et correspond à la préoccupation chrétienne primitive qui aimait mêler le nom de Jésus aux faits de l'A. T. et notamment de l'Exode (cf. I Cor. x, 4, 9; Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, I, vii; G. C. S. I, 123); on lit dans saint Justin : Ἰησοῦν... πατέρας ὑμῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγόντα (*Dialogue*, cxx). Cependant cette leçon paraît bien exclue par le contexte : celui qui a puni les incrédules dans le désert est aussi celui qui a enfermé les anges coupables; or on ne voit pas que le châtiment des anges coupables ait jamais été attribué au Christ (contre *Wohlenberg*); II Pet. l'attribue explicitement à Dieu (ii, 4). Nous lisons donc κύριος au sens de Dieu et non du Christ (contre *Zahn, Bigg*); on s'explique bien que de cette leçon primitive soient provenues les deux autres, Ἰησοῦς et θεός, soit par exégèse, avec pour la première une influence possible de I Cor. x, 4, 9, soit par suite d'une confusion de l'abréviation mal écrite $\overline{\text{KC}}$ avec $\overline{\text{IC}}$ et $\overline{\Theta\text{C}}$.

L'aor. σώσας désigne l'antériorité par rapport à ἀπώλησεν. L'expression τὸ δεύτερον « la seconde fois » est difficile dans le contexte, aussi n'est-elle pas étrangère au déplacement de ἅπαξ que ℵ *arm. syr.* lisent devant λαόν, Clément d'Alexandrie devant ἐκ γῆς (*Pedagogue,* III, viii; G. C. S. I, 262), *boh.* devant κύριος, *sah.* après Αἰγύπτου. Les mots ἅπαξ et τὸ δεύτερον forment alors un contraste, comme ἅπαξ et ἐκ δευτέρου dans Hébr. ix, 28, ou ἅπαξ et δεύτερον dans *Libanius :* ἐμοὶ δὲ ἅπαξ ἀρκεῖ γέλωτα ὀφλεῖν, δεύτερον δὲ οὐκέτι (D. xxxvi, p. 795ᵇ, cité par Wetstein). Mayor qui suit la lecture de ℵ entend ἅπαξ dans le sens de « une première fois » et rapporte τὸ δεύτερον à μὴ πιστεύσαντας; le sens serait : le Seigneur qui a sauvé d'Égypte son peuple déjà coupable d'incrédulité une première fois (cf. Ex. iv, 1; v, 21;

peuple de la terre d'Égypte, a fait périr la seconde fois les incrédules, [6] et qu'il a mis en réserve sous les ténèbres, dans des liens

vi, 9; xiv, 11, 12), détruisit ceux qui n'ont pas cru une seconde fois. L'idée ressemblerait à celle de Hébr. x, 26, 27 et rappelerait la discipline pénitentielle primitive. Mais nous avons vu que ἅπαξ doit se lire devant πάντα; en fait Jude distingue deux interventions du Seigneur, l'une pour sauver et l'autre, la seconde, pour punir; τὸ δεύτερον correspond plus au sens qu'à l'expression de la phrase; Dieu fait périr la seconde fois par opposition à la première fois où il a sauvé (avec *Knopf*).

Les murmures et les révoltes des Hébreux dans le désert sont considérés dans leur ensemble, de même le châtiment qui a été la destruction d'une génération (Nombres, xi, 4-34; xiv, 1-38; xxvi, 63-65). L'attitude des Israélites coupables venait d'un manque de foi et de confiance en Dieu (cf. Deut. i, 32; Ps. lxxviii, 32), d'un oubli de Dieu (Ps. cvi, 21), d'où le motif d'incrédulité (cf. Nombres, xiv, 11). L'exemple était typique (Ps. xcv, 8-11; Eccli. xvi, 9, 10; I Cor. x, 1-11; Hébr. iii, 7-iv, 11) et Jude l'exprime d'une manière saisissante : Dieu a puni même le peuple qu'il avait sauvé!

On remarquera à la suite de Knopf que les verbes σώσας, ἀπώλεσεν avaient à l'époque du N. T. un sens religieux; ils sont employés ici au passé, mais invitent à une application dans le présent. Entre la génération du désert et les faux docteurs il y a un parallélisme sous-entendu. Comme les Israélites de l'Exode, les impies introduits dans les communautés ont participé aux bienfaits de Dieu et sont coupables de prévarication. Une condamnation semblable les attend. Il ne faut pas croire que Dieu sauvera toujours.

Zahn a une interprétation tout à fait étrange; il rapporte τὸ δεύτερον à σώσας : le Seigneur qui sauve son peuple une seconde fois et détruit les incrédules est Jésus qui sauve le nouvel Israël et détruit Jérusalem!

6) Le second exemple est tiré du châtiment infligé par Dieu à des anges coupables. Eux non plus n'ont pas été épargnés! Jude procède par allusion; son laconisme montre que les destinataires de la lettre étaient bien au courant de l'histoire.

ἀρχή, qui a souvent le sens de « commencement », signifie par suite « celui qui commence, qui est le premier » et aussi la charge, la magistrature exercée par lui : ἐν ἀρχῇ εἶναι, être en charge (Xénophon, *Cyropédie,* VIII, ii, 15). Cette acception de ἀρχή, qui est celle de Jude, ne se retrouve pas ailleurs dans le N. T. Les anges coupables avaient donc reçu de Dieu une charge. Laquelle? Jude ne précise pas; autorité dans le cosmos (cf. *Hénoch,* xliii, 2; lx, 10-23; lxxx, 1; lxxxii, 7-20; *Hénoch slave,* iv; cf. Strak-Bill. III, 818-820), ou office d'intercession, de médiation, selon une idée courante dès cette époque (cf. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien*, t. I, p. 231-233). Dans le Ps. LXXXII, les *élohim* sont sans doute des anges à qui il est reproché de ne pas faire régner la justice, ils s'acquittent mal de leur fonction. — La demeure (οἰκητήριον) est un des cieux ou simplement le ciel comme dans II Cor. v, 2 οἰκητήριον... ἐξ οὐρανοῦ; elle est

πόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν· 7 ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν

appelée ἴδιον, car elle convenait à ces anges et leur avait été donnée. Jude ne dit pas ici pourquoi les anges en question ont quitté leur demeure et leur charge. En tout cas ils se sont rendus gravement coupables; l'auteur se hâte de rappeler leur châtiment : Dieu les a enfermés dans les ténèbres. Le parfait τετήρηκεν indique la durée : l'emprisonnement a eu lieu autrefois et continue encore. — ζόφος est dit en particulier des ténèbres de l'Hadès dans *Iliade*, XXI, 56; *Odyssée*, XX, 356; ESCHYLE, *Perses*, 839. La *secunda Petri* qui parle aussi de ces anges a compris de la sorte : ζόφου ταρταρώσας (II, 4). Le še'ol était un lieu de ténèbres (cf. Job, X, 21, 22; XXXVIII, 17), comme l'Hadès primitif des Grecs ou l'Arallu des Babyloniens (cf. DORME, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, R. B. 1907, p. 59-78). Jude envisage une région du še'ol destinée au supplice des méchants; sur les idées juives relatives au séjour des méchants dans le še'ol, à l'époque du N. T., cf. J. CHAINE, *Descente du Christ aux enfers*, dans *S. D. B.* t. II, col. 403-409. Les ténèbres dont parle Jude sont si épaisses que les captifs sont dits être dessous (cf. ℣. 13 : ὁ ζόφος τοῦ σκότους). Dans ce lieu les anges coupables sont enchaînés en attendant le jugement du grand jour. Leur châtiment actuel n'est donc qu'un commencement, un autre qui sera terrible et définitif leur est réservé. — μεγάλης ἡμέρας est déjà dit du jour de Iahvé dans l'ancienne prophétie (cf. Soph. I, 7, 14-16, 18; II, 3; Abdias, 15; Joël, I, 15; II, 11; Mal. III, 23); l'Apocalypse l'appelle « le grand jour de Dieu » (XVI, 14), « le grand jour de la colère » (VI, 17; cf. Soph. II, 3); saint Paul le nomme « le jour du Seigneur » (I Cor. I, 8; V, 5; etc.) et même, une fois, simplement « ce jour » (II Thes. I, 10), selon l'expression des prophètes בַּיּוֹם הַהוּא (Is. II, 11, 17; III, 7, 18; IV, 1; V, 30, etc.).

Le jugement du grand jour est plusieurs fois nommé dans les Targums (cf. WETSTEIN, in hoc loco). — Les liens peuvent être dits éternels (ἀϊδίοις) absolument : ils ne seront jamais enlevés aux anges qui les garderont toujours. Ils peuvent être dits éternels au sens de perpétuels : les anges seront liés jusqu'au jour du jugement; après, les liens ne seront plus nécessaires. Cette acception relative existe chez les auteurs; VALÈRE MAXIME : *ipsum* (*C. Vettienum*) *vinculis aeternis puniendum censuit* [*senatus*] (VI, III, 3); ἀΐδιος peut se rapprocher de αἰώνιος (cf. DEISSMANN, *Bibelst.*, p. 280, note 3) et Josèphe écrit à propos de Jean de Gischala : ἐφυλάχθη... ὁ δ' Ἰωάννης δεσμοῖς αἰωνίοις (*Bel. jud.* VI, IX, 4). Le sens relatif paraît chez Jude plus probable.

On peut trouver quelques analogies entre le ℣. 6 de Jude et un passage apocalyptique du livre d'Isaïe (XXIV, 21-22), où il est question de la culpabilité et de la punition à venir d'êtres célestes désignés sous le nom « d'armée d'en haut » et symbolisés peut-être par des étoiles (cf. *infra*, ℣. 13); il semble qu'après un premier châtiment les coupables en subiront un autre. De l'emprisonnement des anges dans les ténèbres on peut

éternels, pour le jugement du grand jour, les anges qui n'ont pas gardé leur charge, mais ont quitté leur propre demeure. 7 Ainsi Sodome, Gomorrhe et les villes voisines, qui ont de la même

rapprocher pour l'imagerie l'histoire des deux captifs, esprits mauvais, enfermés par Mardouk dans le royaume des ombres après sa lutte avec Tiamat (cf. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, p. 41, 42).

Certaines expressions de Jude peuvent être éclairées par des passages du livre d'*Hénoch* si estimé de l'auteur (cf. ℣. 14). Des anges, de l'ordre des veilleurs, au nombre de 200, ont quitté le ciel sous la conduite d'un chef appelé Semyaza ou Azazel suivant les documents (VI, 7; X, 4; XIII, 1, 2; XV, 2, 3). Désormais ils ne pourront plus retourner à leur ancienne demeure (XIV, 5); ils sont enfermés dans les ténèbres en attendant le grand jour du jugement où ils seront jetés dans le brasier : « *Le Seigneur dit encore à Raphaël : Enchaîne Azazel, pieds et mains, et jette-le dans les ténèbres... et qu'il y reste éternellement... Et au grand jour du jugement qu'il soit jeté dans le brasier.. Et à Michaël le Seigneur dit : Va, enchaîne Semyaza et ses compagnons... enchaîne-les pour soixante-dix générations sous les collines de la terre jusqu'au jour de leur jugement... En ces jours on les amènera dans l'abîme de feu, dans les tourments, et ils seront pour toujours enfermés dans la prison* » (X, 4-13; cf. LIV, 4-6; LXXXVIII). On retrouve le même langage dans les *Jubilés*, V, 10. On peut même relever des similitudes de mots entre notre texte de Jude et les fragments de la traduction grecque d'*Hénoch* retrouvés à Akhmim; les anges ont quitté le ciel : ἀπολιπόντες τὸν οὐρανὸν τὸν ὑψηλόν (XII, 4); διὰ τί ἀπελίπετε τὸν οὐρανὸν τὸν ὑψηλόν (XV, 3); ils sont châtiés εἰς τὸ σκότος... μέχρι ἡμέρας κρίσεως (X, 4, 12). On lit ailleurs à propos des pécheurs : μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας τῆς κρίσεως (XXII, 11).

Le verset suivant complète ce que Jude dit ici de la conduite des anges coupables.

7) Le troisième exemple est introduit par ὡς qui équivaut à ὅτι du ℣. 5. Le récit de la ruine de Sodome et de Gomorrhe est dans toutes les mémoires (Gen. XIX). La tradition avait gardé le souvenir de deux autres villes qui disparurent dans la même catastrophe, Adama et Séboïm (Deut. XXIX, 22; Osée, XI, 8). Ce sont les villes voisines dont parle Jude. Dans la même région, tout près de Sodome, se trouvait aussi Ségor, l'ancienne Bala (Gen. XIV, 2), qui fut épargnée à cause de Lot réfugié dans ses murs (Gen. XIX, 17-22). Ces cinq villes sont désignées par l'auteur de la Sagesse sous le nom de Pentapole (X, 6); cf. ABEL, *Géographie de la Palestine*, t. II, p. 238 s., 339, 452, 466, 467 s.

τὸν ὅμοιον τρόπον est un accusatif adverbial, forme usitée assez souvent dans le N. T. (Mt. XXIII, 37; Lc. XIII, 34; Act. I, 11; etc., cf. ABEL, *Gram.* p. 175). L'interprétation de τούτοις est aussi délicate qu'importante pour l'intelligence générale des ℣. 6 et 7. Robert (dans R. B. 1895, p. 547), Maier (*Der Judasbrief*, p. 34) rapportent τούτοις à Σόδομα et Γόμορρα, considérées comme des noms neutres; il faut alors supprimer la virgule après πόλεις et la mettre après Γόμορρα; il s'agit alors des villes voisines qui ont péché de la même façon

ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας,

que Sodome et Gomorrhe. Souvent, en effet, les noms de villes sont considérés comme du genre neutre. La difficulté est qu'ici dans l'expression αἱ περὶ αὐτάς πόλεις, Jude considère Sodome et Gomorrhe comme du genre féminin (αὐτάς). Après avoir usité le féminin, pouvait-il employer aussitôt le neutre? Robert ne paraît pas se douter de la difficulté; Maier l'a vue, mais passe outre. Camerlynck, Vrede entendent τούτοις des habitants de Sodome et de Gomorrhe, mais un pronom est trop vague pour désigner des gens qui n'ont pas été nommés. Charue hésite entre les gens de Sodome et de Gomorrhe et les faux docteurs, Wohlenberg entre les anges et les faux docteurs, mais il ne peut pas s'agir des faux docteurs, car les ℣. 5-7 donnent des exemples dont l'application est faite aux faux docteurs au ℣. 8 : ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι. Ces interprétations paraissent être des échappatoires. La masse des critiques non catholiques et parmi les catholiques, *Calmes*, *dom de Bruyne* (dans *Revue bénédictine*, 1906, p. 440) rapportent τούτοις aux anges du ℣. 6. Cette exégèse paraît la plus probable.

L'idée que certains anges avaient péché avec des femmes était très répandue à l'époque des origines chrétiennes. Elle revient continuellement dans *Hénoch* (VII; IX, 8; X, 11; XII, 4; XV, 4-12; XIX, 1, 2; LXIX; LXXXVI); on la retrouve dans les *Jubilés* (IV, 15, 22; V, 1-10; cf. XV, 27 où il est dit que les anges de la Face, anges supérieurs, ont été créés circoncis), dans les *Testaments des XII Patriarches* (*Ruben*, V; *Nephtali*, III), *Hénoch slave* (XVIII), JOSÈPHE (*Ant. jud.* I, III, 1), dans des textes rabbiniques (cf. STRACK-BILL. III, 781-783) et aussi chez plusieurs Pères notamment s. Cyprien (*De habitu Virginum*, XIV), s. Ambroise (*Apologia prophetae David*, I, 4) (nombreuses citations dans ROBERT, *Les fils de Dieu et les filles de l'homme*, R. B. 1895, p. 348-466). Elle vient de Gen. VI, 2-4, où les LXX ont traduit « les fils de Dieu » par οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, comme dans Job (I, 6; II, 1, cf. XXXVIII, 7). Ces anges étaient apparus dans un corps, comme ceux qui rendirent visite à Abraham et à Lot, de sorte que le péché dont on les accuse n'est pas selon leur nature; Jude fait allusion à la tradition juive sur leur faute, mais il glisse sur le fait. Il suppose le péché sans rien affirmer à son égard.

Des idées juives sur le péché charnel des anges on peut rapprocher celles des arabes palestiniens sur les djinns; ceux-ci ont un sexe, les mâles peuvent avoir des rapports avec les femmes et engendrer (cf. JAUSSEN, *Coutumes palestiniennes, Naplouse*, Paris, 1927, p. 229-236).

Les participes ἐκπορνεύσασαι et ἀπελθοῦσαι expliquent la cause du châtiment infligé aux villes coupables. — ἐκπορνεύειν est un *hapax* dans le N. T.; on ne saurait dire si la particule ἐκ devant πορνεύειν ajoute à ce verbe l'idée d'un dérèglement plus grand; dans les LXX πορνεύειν et ἐκπορνεύειν traduisent זנה et sont synonymes. — La construction de l'adverbe ὀπίσω avec un génitif, à l'instar d'une préposition, n'est pas grecque, elle correspond à l'hébreu אחרי. — σαρκὸς ἑτέρας désigne une chair différente; en effet ἕτερος a quelquefois le sens de « différent » chez les classiques (cf. *Bailly*). Jude veut dire que les gens de Sodome voulaient aller vers une chair autre que celle qui convenait,

manière qu'eux pratiqué l'impudicité et couru après une chair différente, gisent en exemple, subissant la peine d'un feu éternel.

différente de leur nature, car elle n'était point humaine. C'est ce qui lui fait comparer le péché de ces gens avec celui des mauvais anges (*Knopf*, *Windisch*). Quelques auteurs, entre autres Mayor, entendent σαρκὸς ἑτέρας au sens d'un péché contre nature, celui qu'on entend actuellement par sodomie, mais dans ce péché les natures ne sont que trop semblables.

Gomorrhe et les villes voisines, qui ont subi le sort de Sodome, sont enveloppées dans la même accusation. — πρόκεινται, au présent, car les traces du châtiment demeurent encore visibles au regard. — δεῖγμα *hapax* dans la Bible, mot classique usité dans un papyrus du Fayoum (BAUER, *Wörterbuch*). — δίκη signifie « règle, justice » et aussi la peine conséquence du jugement; δίκην ὑπέχειν est une expression propre à Jude dans l'Écriture; elle appartient au grec classique (cf. SOPHOCLE, *Œdipe roi*, 552).

D'après la tradition biblique Sodome était située dans la région sud de la mer Morte. Le texte le plus explicite est celui d'Ézéchiel : « Ta grande sœur qui demeure à ta gauche, c'est Samarie avec ses filles; ta petite sœur qui demeure à ta droite, c'est Sodome avec ses filles » (XVI, 46). On s'oriente en se tournant vers « l'orient »; si Samarie au nord est à gauche de Jérusalem, Sodome qui est à droite est au sud, donc au sud de la mer Morte; si Sodome avait été localisée au nord de la mer Morte, elle serait en face de Jérusalem. Pour toute cette question de topographie cf. LAGRANGE, *Le site de Sodome d'après les textes*, R. B. 1932, p. 489-514, et VINCENT, *Les Fouilles de Teleilât Ghassoul*, R. B. 1935, p. 69-104; 220-244). La partie sud de la mer Morte où se trouvait la Pentapole est maintenant spécialement désolée. Dans une terrible catastrophe la région, autrefois fertile comme l'Égypte et agréable « comme un jardin de Iahvé », était devenue une solitude. Les expressions bibliques qui parlent d'une pluie de soufre et de feu (Gen. XIX, 24; cf. Sagesse, X, 6), d'un bouleversement (Deut. XXIX, 22), d'une fumée de fournaise (Gen. XIX, 28), font penser, comme l'aspect des lieux, à des phénomènes volcaniques. La tradition avait conservé le souvenir d'un affaissement de la vallée de Siddim (Gen. XIV, 3), qui correspond à la partie méridionale peu profonde de la mer Morte, au sud de la Lisân. Les émanations bitumineuses, les dépôts de soufre, les sources d'eau chaude, notamment la source Ouâfieh aux vapeurs abondantes (cf. ABEL, *Une croisière autour de la mer Morte*, p. 23, 157), demeurent encore aujourd'hui comme les témoins d'un feu vengeur. Ces phénomènes faisaient dire à l'auteur de la Sagesse que la terre de la Pentapole continue de fumer (X, 7) et à Philon qu'elle brûle encore : καὶ μέχρι νῦν καίεται (*De Abrahamo*, 140-141; M. II, 21; cf. *Vita Moysis*, II, 58, M. II, 143). La ruine de Sodome et des villes voisines retentit dans les écrits des prophètes comme une terrible leçon (Amos, IV, 11; Is. I, 9; XIII, 19; Jer. XXIII, 14; XLIX, 18; L, 40; Soph. II, 9; Ez. XVI, 50). Elle est un exemple (παράδειγμα) que Dieu a placé pour la postérité, d'après III *Macch.* II, 5. Le langage de Jude est tout à fait traditionnel.

Dans *Hénoch* l'imagerie de la vallée de feu et d'eau qui brûle sous terre,

πρόκε νται δεῖγμα πυρος αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι. 8 Ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ

exhale une odeur de soufre et dans laquelle sont châtiés les mauvais anges, est empruntée moins à la géhenne qu'à l'aspect de la mer Morte et aux traditions relatives à la région de Sodome. Quand l'auteur parle des eaux sulfureuses qui servent au supplice des anges et qui sont employées par les grands pour la guérison de leur chair, il fait une allusion évidente aux sources thermales de la mer Morte, surtout à Callirhoé, où Hérode était allé se soigner (LXVII, 4-8). Le lac de feu et de soufre préparé à Satan et aux pécheurs dans l'Apocalypse (XIX, 20; XX, 10; XXI, 8) a la même origine.

8) μέντοι marque une opposition avec ce qui précède; καὶ devant οὗτοι est une insistance. Malgré les exemples de châtiments les faux docteurs se conduisent eux aussi comme les grands coupables que Dieu a punis. — Le verbe ἐνυπνιάζεσθαι, en dehors de Act. II, 17 où il est une citation de Joël (II, 28; hébr. III, 1), ne se retrouve qu'ici dans le N. T.; il signifie rêver. Dans les LXX il est généralement employé avec une acception péjorative : le songeur, ὁ ἐνυπνιαζόμενος, est un faux prophète (Deut. XIII, 1, 3, 5) ἐνυπνιαζόμενοι est en parallélisme avec ψευδοπροφῆται, μαντευόμενοι dans Jérémie, XXXIV, 7, et avec οὐκ ἔγνωσαν, οὐκ εἰδότες dans Isaïe, LVI, 10, 11. Quelques commentateurs de Jude ont fait rapporter ἐνυπνιαζόμενοι seulement à σάρκα μιαίνουσιν, il s'agirait alors de rêves lascifs, d'imaginations impudiques : *somniant imaginatione sua libidines* (*Clement d'Alexandrie*), ou encore d'actions complètement désordonnées (*Oecumenius, Théophylacte*); les modernes pensent plutôt, et avec raison, que le participe se rapporte à toute la phrase, la particule μέν après σάρκα se comprend ainsi beaucoup mieux. L'acception est semblable à celle qu'on trouve dans Isaïe et Jérémie. La doctrine des faux docteurs consiste dans des rêveries qui les égarent et leur font prendre le faux pour le vrai; ils vivent en dehors des données du bon sens et du réel. Peut-être se réclamaient-ils de songes, de prétendues révélations (*Bigg, Knopf, Windisch*).

Trois griefs sont formulés à l'encontre des faux docteurs et indiquent les principaux objets de leurs rêveries. Le premier grief concerne la conduite morale : les faux docteurs souillent la chair. Il a déjà été dit qu'ils changeaient la grâce de Dieu en licence (ỷ. 4); le même reproche est de nouveau formulé ici avec plus de précision.

Le second et le troisième griefs demeurent pour nous pleins de mystère, tant les expressions sont brèves et vagues. L'auteur fait seulement allusion à des spéculations que ses correspondants connaissaient bien et que nous ignorons. Un premier éclaircissement est donné par la comparaison des ỷ. 8 et 10. Au ỷ. 10 les griefs sont ramenés à deux : les faux docteurs blasphèment ce qu'ils ignorent et se corrompent; il s'agit d'un péché de doctrine et d'un péché de la chair. On se rappelle que déjà au ỷ. 4 les impies sont accusés de changer la grâce en licence et de nier notre seul maître et Seigneur Jésus-Christ. Or au ỷ. 8 les trois griefs se ramènent à deux chefs d'accusation : le jeu des particules μέν et δέ divise le dévelop-

8 De la même façon, cependant, ces rêveurs aussi souillent la chair,

pement de la pensée en deux parties : un péché de la chair et un péché d'incrédulité qui se manifeste par une révolte et un blasphème. Il y a un parallélisme entre σάρκα μιαίνουσιν du ỷ. 8 et ὅσα δὲ φυσικῶς... φθείρονται du ỷ. 10, de même entre κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν du ỷ. 8 et ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν du ỷ. 10. La répétition de βλασφημοῦσιν met en relief ce parallélisme. Comme aux ỷ. 4 et 10, sont donc nommées au ỷ. 8 les fautes de l'esprit à côté de celles de la chair; il y a une corrélation entre l'inconduite et la perversité intellectuelle.

Le mot κυριότης, qui implique l'idée de souveraineté, n'est pas classique; il se retrouve dans des papyrus d'époque tardive, chez des écrivains ecclésiastiques et byzantins. Il est employé quatre fois dans le N. T. Dans Éph. I, 21 πάσης κυριότητος et dans Col. I, 16 κυριότητες désignent une catégorie d'anges appelés Dominations à la suite de la Vulgate. Dans Jude κυριότητα est diversement entendu par les auteurs. Calmes traduit par « autorité »; il s'agirait d'un esprit de révolte contre la hiérarchie; cette acception s'accorde bien avec le sens étymologique de κυριότης et l'exemple de Coré cité au ỷ. 11, mais elle est inacceptable à cause du parallélisme qui existe entre les ỷ. 8 et 10 : la révolte contre l'autorité des chefs de la communauté n'est pas le blasphème de quelque chose qu'on ignore. Quelques auteurs ont pensé qu'il s'agirait peut-être des anges, comme dans Éph. Col., à cause de δόξας qui suit et se rapporte à eux; mais l'emploi du singulier indique plutôt l'autorité divine. Knopf, Windisch hésitent entre les deux interprétations. La *Didaché* (IV, 1) emploie κυριότης dans le sens de Dieu et Hermas (*Similitudes*, V, VI, 1) attribue au Fils de Dieu la κυριότητα. En entendant le mot dans le sens de Dieu (*Mayor*) ou du Christ (*Clem. d'Alexandrie, Camerlynck, Bigg, Vrede, Charue*), il y a un manque de gradation dans l'irrévérence; les anges sont nommés après leur maître, alors qu'on s'attendrait à l'ordre inverse; c'est bien cependant l'autorité divine qu'il convient le mieux de voir désignée ici. κυριότητα ἀθετοῦσιν correspond à ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν (ỷ. 10) et à μόνον δεσπότην καὶ κύριον... ἀρνούμενοι (ỷ. 4). C'est dans ce passage du ỷ. 4 que se trouve la meilleure explication de κυριότητα ἀθετοῦσιν. Si on interprète μόνον δεσπότην de Dieu le Père, on peut hésiter ici entre le Christ et le Père ou les croire désignés ensemble (*Soden*), mais si on entend μόνον δεσπότην du Christ, comme nous avons cru devoir l'admettre, on reconnaîtra ici au même titre qu'il s'agit aussi du Christ. — ἀθετεῖν signifie « mettre de côté », d'où « transgresser, rejeter » avec l'idée de révolte. Les faux docteurs rejettent la souveraineté du Seigneur, en ne tenant aucun compte de ses ordonnances dans leur conduite mauvaise et en se livrant à des spéculations hérétiques (cf. ỷ. 10).

L'expression « blasphémer les gloires » est moins obscure. Entendre δόξας de la hiérarchie ecclésiastique n'est pas possible (contre *Calmes, Bigg*), car les faux docteurs blasphèment ce qu'ils ignorent (ỷ. 10). Il s'agit certainement d'une classe d'anges et ces anges, contrairement à II Pet. II, 10, ne sont pas considérés comme mauvais (contre *B. Weiss, Kühl, Zorell*), mais

βλασφημοῦσιν. 9 Ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν

comme bons (avec *Mayor, Knopf, Vrede*). Ces êtres célestes sont déjà nommés dans Ex. xv, 11 (LXX). Le blasphème contre les anges déchus ne serait pas un gros péché à côté de la souillure de la chair et de la révolte contre la souveraineté du Seigneur. D'autre part l'exemple de l'archange saint Michel se comprend beaucoup mieux s'il s'agit de bons anges (℣. 9). Alors que les faux docteurs de Colosses donnaient aux anges une autorité trop grande (Col. ii, 18), ceux que combat Jude les déshonoraient. Mais en quoi consistait le blasphème? Peut-être ne croyaient-ils pas aux anges gardiens, imputaient-ils des défauts aux êtres célestes ou se moquaient-ils de leur puissance? Les Carpocratiens attribuaient la création à des anges inférieurs qu'ils méprisaient (Irénée, *Adv. Haer.* I, xxv, 1, 2; P. G. VII, 680, 681); mais Jude ne réagit pas contre une gnose si développée, il s'élève contre des rêveries qui dérobent aux anges l'honneur qui leur est dû. Il fait probablement allusion à l'antinomisme déjà combattu au ℣. 4. On pensait que les anges avaient communiqué la Loi à Moïse (Act. vii, 38, 53; Gal. iii, 19; Hébr. ii, 2), ils en étaient les gardiens; c'était les injurier que de se mal conduire et de se prétendre affranchi de la loi morale.

Les trois griefs du ℣. 8 sont une application des trois exemples donnés aux ℣. 5-7; mais il n'y a pas à chercher entre eux tous un parallélisme rigoureux. Le premier grief sur l'incontinence correspond bien à l'exemple tiré des villes coupables. Le second et le troisième, qui forment un chef d'accusation touchant un double péché de l'esprit, révolte et blasphème, correspondent bien aussi à l'exemple tiré des Hébreux au désert. Quant au sort des anges coupables, il illustre le grief du péché de la chair, si au ℣. 8 on entend de ces êtres devenus mauvais l'expression τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις, comme nous avons cru devoir l'accepter.

L'exemple de l'archange Michel (℣. 9).

9) L'exemple de saint Michel fait contraste avec la conduite des faux docteurs (ὁ δὲ Μιχαήλ); alors que ceux-ci blasphèment les gloires, le grand archange n'a pas insulté le diable! Si les gloires sont de mauvais anges, la modération de Michel existe quand même; il n'injurie pas le chef des démons. Si, comme la chose nous paraît certaine, les gloires sont de bons anges, la modération de l'archange apparaît beaucoup plus grande et l'exemple porte mieux.

Μιχαήλ de מִיכָאֵל signifie « Qui est comme Dieu »; on retrouve des noms de formation analogue en assyrien, par exemple « *Mannuki-Ramman* », « qui est comme Ramman ». Le nom de Michel exprime donc la grandeur de Dieu. Cet archange est nommé trois fois dans l'A. T., au livre de Daniel : il est un des grands chefs (x, 13) et même le grand chef (הַשַּׂר הַגָּדוֹל, xii, 1), celui des Israélites (x, 21); dans l'Apocalypse il apparaît comme le protecteur de l'Église, l'adversaire de Satan figuré par le dragon (xii, 7). — ἀρχάγγελος

rejettent la souveraineté, blasphèment les gloires. 9 Pourtant Michel l'archange, lorsqu'il se querellait et discutait avec le diable au sujet du corps de Moïse, n'osa pas porter [contre lui] un jugement

signifie ἄγγελος ἄρχων, l'ange chef, le mot est employé seulement ici et I Thess. iv, 16 dans la Bible; sur ἄγγελος cf. *Com. de Jacques,* p. 70-71. — διάβολος, « accusateur », est la traduction de שָׂטָן, « adversaire », par les LXX qui ont seulement considéré le rôle de Satan dans Job et Zacharie, iii, 1, 2. — διακρίνειν signifie « séparer », par extension « décider par la force » et aussi, au moyen, « se quereller » (cf. *Com. de Jacques*, p. 10). — διαλέγεσθαι a le sens de « converser, discuter », ici avec διακρινόμενος le sens est celui d'une discussion où il y a de l'animosité. — βλασφημίας, qui rappelle βλασφημοῦσιν du ℣. 8 et accentue le parallélisme antithétique entre la conduite des faux docteurs et celle de l'archange, est un génitif de qualité : Michel ne porte pas contre le diable un jugement blasphématoire. Quoique son adversaire soit un être déchu, il conserve à son égard une attitude pleine de modération; il se garde de l'injurier et demande à Dieu d'intervenir. Quelle différence avec l'attitude des faux docteurs! Field (*Notes on the translation of the N. T.* p. 244) et quelques auteurs entendent βλασφημίας d'un génitif objectif : Michel n'oserait pas porter contre le diable une accusation de blasphème. Cette acception rend l'exemple obscur et est contraire au contexte : la conduite de Michel condamnerait celle de Jude qui accuse les faux docteurs de blasphémer. — ἐπιτιμᾶν a souvent chez les classiques le sens de « blâmer, réprimander », quelquefois celui de « punir » (cf. Diodore de Sicile, III, lxvii, 2); on peut hésiter ici sur le sens. Les paroles de l'archange sont empruntées à Zach. iii, 2 : ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοί, διάβολε. Le prophète dans une vision voit le grand prêtre Josué debout devant l'ange de Iahvé et Satan à sa droite qui lui fait opposition. (La droite était la place de l'accusateur, Ps. cix, 6). Dans le texte c'est Iahvé qui parle et cependant dans les paroles qui sont dites Iahvé est nommé à la troisième personne; les paroles doivent évidemment être attribuées à l'ange. Elles remettent à Dieu le soin de réprimander et de punir, elles sont un appel à son intervention puissante et à sa justice.

Beaucoup d'auteurs ont pensé autrefois et estiment encore aujourd'hui que Jude a emprunté l'altercation de saint Michel et du diable à un apocryphe appelé tantôt *Ascension,* tantôt *Assomption de Moïse.* Origène est formel : « *Et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse perscribitur; de quo serpente in Ascensione Moysi, cuius libelli meminit in epistola sua apostolus Iudas, Michael archangelus cum diabolo disputans de corpore Moysi ait a diabolo inspiratum serpentem causam extitisse praevaricationis Adae et Evae* » (*Periarchon,* III, ii, 1; *G. C. S.* V, 244). Déjà Clément d'Alexandrie avait vu dans Jude ℣. 9 une référence au même livre : « *Hic confirmat Assumptionem Moysi* » *(Adumbr.).* Didyme, dans son commentaire de Jude, dit que plusieurs rejetaient à la fois l'épitre de Jude et l'*Assomption de Moïse* à cause de l'altercation entre Michel et le diable. La plupart des modernes suivent l'opinion d'Origène et admettent une citation (*Mayor,*

βλασφημίας, ἀλλ' εἶπεν· « ἐπιτιμήσαι σοι κύριος. » 10 οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ

Bigg, Knopf..., parmi les catholiques *Calmes, Jacquier, Histoire des livres du N. T.* t. III, p. 313). Camerlynck, Vrede admettent comme plus probable une allusion à une tradition juive rapportée également par l'apocryphe. Cornely ne veut pas d'une citation littéraire (*Introd.* t. III, p. 657) et Lesêtre va jusqu'à admettre une révélation du fait qu'il considère comme historique, révélation faite à Josué et transmise par la tradition! (*Dict. de la Bible,* t. IV, col. 1071). On peut très bien admettre une citation d'apocryphe (cf. *infra,* ỷ. 14); mais comme ici on ne peut pas démontrer la dépendance de Jude par rapport à l'*Assomption de Moïse,* une référence à une tradition juive demeure possible quoique tout à fait improbable. Dans un cas comme dans l'autre il s'agit d'une histoire dont Jude se sert comme d'un argument *ad hominem,* sans porter de jugement sur la réalité du fait.

Les spéculations juives sur la mort de Moïse ont pour point de départ le texte du Deutéronome, XXXIV, 6 : « *et il* [*Iahvé*] *l'enterra* [*Moïse*] *dans la vallée... vis-à-vis de Beth-Phogor et aucun homme n'a connu son sépulcre jusqu'à ce jour* ». Les LXX ont supprimé l'anthropomorphisme relatif à Dieu et ont traduit « *on l'enterra* », ἔθαψαν αὐτόν. Philon attribue aux anges l'ensevelissement de Moïse : ἐτάφη μηδενὸς παρόντος, δηλονότι χερσὶν οὐ θνηταῖς ἀλλ' ἀθανάτοις δυνάμεσιν (*De vita Mosis,* II, 291; M. II, 179). L'*Assomption de Moïse* l'attribuait à l'archange Michel. Dans cet ouvrage, qui date des premières années de notre ère, la partie relative à la mort du patriarche et à la dispute de saint Michel avec le diable est aujourd'hui perdue (cf. FREY, *Apocryphes de l'A. T., S. D. B.* t. I, col. 403-408; CHARLES, *The assumption of Moses,* London, 1897). Quelques citations d'auteurs anciens permettent de reconstituer un peu la scène. Après la mort du patriarche, Josué voit un double Moïse, l'un vivant avec les anges et l'autre mort sur la montagne (CLEM. ALEX. *Stromates,* VI, XV; *G. C. S.* II, 498; ORIGÈNE, *In librum Jesu Nave, homil.* II, 1; *G. C. S.* VII, 297); ces détails viennent probablement de l'*Assomption de Moïse.* Quand l'archange Michel est envoyé par Dieu pour enterrer le corps de Moïse, le diable lui fait opposition (Cramer, *Catenae,* t. VIII, p. 163). C'est peut-être alors que l'archange accuse le diable d'avoir été l'inspirateur du serpent au paradis terrestre (cf. *supra,* ORIGÈNE, *Periarchon,* III, II). Le diable réclame le corps de Moïse, car il se prétend maître de la matière (ὅτι ἐμὸν τὸ σῶμα ὡς τῆς ὕλης δεσπόζοντι » (*Cramer.,* p. 160). Les actes du Concile de Nicée nous ont conservé la réponse de saint Michel à cette prétention : « *Dans le livre de l'Assomption de Moïse, l'archange Michel discutant avec le diable lui dit : « par son Saint-Esprit* (*de Dieu*) *nous avons tous été créés,* ἀπὸ γὰρ πνεύματος ἁγίου αὐτοῦ (θεοῦ) πάντες ἐκτίσθημεν » (MANSI, t. II, 857). C'est donc Dieu qui est le maître de la matière. Dans un texte anonyme des *Chaînes* il est raconté que Satan accuse Moïse et le traite d'assassin à cause du meurtre de l'Égyptien (Ex. II, 12), il veut sans doute empêcher une sépulture honorable; la discussion finit par la réplique de l'ange : ἐπιτιμήσαι σοι ὁ θεός (*Cramer,* p. 163). C'est précisément le trait que rapporte l'épître de Jude.

blasphématoire, mais il dit : « Que le Seigneur te réprime ». 10 Mais

La *Sagesse de Moïse slave* (XVI) reprend le même thème un peu différemment : « *Alors le diable se disputa avec l'ange et l'empêchait d'enterrer son corps* (*de Moïse*), *il lui dit : Moïse est un meurtrier, il a tué un homme en Égypte et il l'a caché dans le sable. Alors Michel supplia Dieu et il y eut de la foudre et des éclairs. Aussitôt le diable disparut, alors Michel enterra Moïse avec ses mains* » (cité par *Windisch*).

Josèphe réagit, ou se fait l'écho d'une tradition qui réagit contre une assomption de Moïse. Après avoir embrassé Éléazar et Josué, Moïse s'entretenait avec eux quand, soudain, une nuée le déroba au fond d'un ravin. Il avait écrit lui-même le récit de sa mort dans les Livres saints de peur que les Israélites ne disent, à cause de sa grande vertu, qu'il était allé vers la Divinité : γέγραφε δ' αὐτὸν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις τεθνεῶτα, δείσας μὴ δι' ὑπερβολὴν τῆς περὶ αὐτὸν ἀρετῆς πρὸς τὸ θεῖον αὐτὸν ἀναχωρῆσαι τολμήσωσιν εἰπεῖν (*Ant. Jud.* IV, VIII, 48). Une *baraitha,* conservée dans *Siphré* sur Deut. XXXIV, 5 (149^{b}) et dans le traité *Soṭa* (13^{b}), affirme que Moïse n'est pas mort : quelques Pères ont admis cette opinion qui demeura isolée dans le Judaïsme : s. Hilaire (*In Matth.* XX, 10; *P. L.* IX, 1032), saint Ambroise (*De Cain et Abel,* I, II, 8; *P. L.* XIV, 319), saint Jérôme (*In Amos,* IX, 6; *P. L.* XXV, 1089). Des Rabbins ont pensé que le corps de Moïse avait échappé à la corruption (cf. STRACK-BILL. I, 753-756).

Le midrasch *Debarim Rabba* XI (207^{c}) rapporte une altercation du démon avec Michel avant la mort de Moïse : « *Sammaël, l'impie, le chef de tous les satans, calculait à chaque heure quand aurait lieu la mort de Moïse et il disait : Quand donc le temps et le moment fixés pour la mort de Moïse viendront-ils!... Semblable à un homme invité à un festin de noces, il attendait et il disait : quand viendra donc le jour de la fête afin que je puisse me réjouir! Ainsi Sammaël, l'impie, attendait la mort de Moïse; quand donc Michel pleurera-t-il et ma bouche sera-t-elle pleine de rire! jusqu'à ce que Michel lui ait répondu : Comment, impie que tu es, je pleurerais et tu rirais!* » (STRACK-BILL. III, 786-787). Dans *Yalqut Rubeni* (43, 3), une autre polémique est racontée : « *Quand Isaac était lié, il y eut un débat entre Michel et Satan; Michel, en effet, amenait un bélier pour libérer Isaac, mais Satan voulut l'écarter afin qu'Isaac fût sacrifié* » (cité par SCHOETTGEN, *Horae hebraicae,* t. I, p. 1080).

DIATRIBE CONTRE LES FAUX DOCTEURS (ỷ. 10-13).

L'auteur a déjà caractérisé les dangereux intrus (ỷ. 4); il a montré par trois exemples fameux dans la tradition que Dieu avait fait justice de fautes semblables aux leurs (ỷ. 5-8) et avec l'exemple de l'archange Michel il a condamné leur audace insolente (ỷ. 9). Il résume maintenant ses griefs (ỷ. 10). L'indignation longtemps contenue éclate au ỷ. 11 et s'exprime dans une série d'expressions vigoureuses (ỷ. 12-13).

10) οὗτοι est péjoratif comme aux ỷ. 8, 12, 16. — δέ, comme au ỷ. 9,

οἴδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται. [11] οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν, καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ

marque un contraste entre l'attitude des faux docteurs et celle de l'archange. — οἴδασιν est la forme hellénistique couramment employée dans le N. T. à la place de la flexion attique ἴσασι que l'on retrouve seulement dans Act. xxvi, 4. — βλασφημοῦσιν rappelle δόξας βλασφημοῦσιν du ỳ. 8; mais ici le verbe doit vraisemblablement s'entendre d'une insulte à la fois aux anges et au Seigneur (avec *Soden, Camerlynck*). La négation de la Seigneurie est, en effet, une faute plus grande que le blasphème contre les gloires; c'est elle qui est nommée dès le début pour caractériser les faux docteurs (ỳ. 4). On ne comprendrait donc pas que Jude, qui paraît résumer ici ses griefs, omette cette négation. D'autre part l'expression vague: ὅσα οὐκ οἴδασιν convient bien pour désigner en même temps le Seigneur et les gloires (contre *Mayor, Vrede, Knopf, Windisch*). Les intrus parlent de ce qu'ils ne savent pas; Jude dira plus loin qu'ils sont psychiques et n'ont pas l'Esprit de Dieu (ỳ. 19); ce n'est donc pas étonnant s'ils ne peuvent point connaître les choses célestes. Saint Paul dit d'une manière approchante: ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ... καὶ οὐ δύναται γνῶναι (I Cor. ii, 14). Jude entend désigner ici un péché de l'esprit; dans leur ignorance les faux docteurs se livrent à des spéculations erronées qui portent atteinte à l'honneur du Seigneur et des gloires. Ces spéculations sont les rêveries qui leur permettent de souiller la chair (ỳ. 8). Il s'agit d'une gnose antinomique (cf. *Introd.* p. 283 s.).

ὅσα δέ... indique le péché de la chair par opposition au péché de l'esprit. — ζῷα précédé du qualificatif ἄλογα désigne les animaux avec insistance sur l'absence de l'intelligence. Le verbe ἐπίστασθαι, qui est souvent synonyme de εἰδέναι « savoir », est aussi employé à propos de connaissance pratique, expérimentale, et en ce sens est attribué aux animaux comme aux hommes; dans *Iliade,* v, 222; viii, 106, il est dit des chevaux. — φυσικῶς insiste sur le sens expérimental et spécifie une connaissance qui provient de la nature, de l'instinct, en l'occurrence, de l'instinct sexuel (cf. ỳ. 4 : ἀσέλγειαν; ỳ. 7 : ἐκπορνεύσασαι; ỳ. 8 : σάρκα μιαίνουσιν). De l'expression de Jude on peut rapprocher Xénophon : δέδεικται μάχη, ἣν ἐγὼ ὁρῶ πάντας ἀνθρώπους φύσει ἐπισταμένους, ὥσπερ γε καὶ τἆλλα ζῷα ἐπίστανταί τινα μάχην ἕκαστα... μαθόντα... παρὰ τῆς φύσεως (*Cyr.* II, iii, 9; cité par *Windisch*). Jude oppose ἐπίστανται à οἴδασιν, comme la connaissance instinctive à la connaissance intellectuelle. — ἐν τούτοις après ὅσα rompt l'allure de la phrase et rend l'expression plus énergique. — φθείρονται indique la corruption charnelle, laquelle accompagne l'erreur doctrinale (cf. Rom. i, 24). Les faux docteurs ne savent pas les choses célestes et par la connaissance instinctive qu'ils possèdent en commun avec les bêtes ils se corrompent. Grande est leur stupidité.

11) οὐαί seulement ici et I Cor. ix, 16 dans les épîtres du N. T.; cette apostrophe, assez souvent employée dans les évangiles et dans l'Apocalypse, est très fréquente dans *Hénoch* surtout aux chapitres xciv-c où de nombreuses malédictions retentissent contre les pécheurs. L'indignation de Jude est à son

eux, les choses qu'ils ne savent pas ils les blasphèment et les choses qu'ils connaissent naturellement comme les animaux sans raison, en elles ils se perdent. [11] Malheur à eux! car dans la voie de Caïn ils sont allés, et à l'égarement de Balaam pour un salaire ils se sont

comble. — ὅτι explique οὐαί et commande les trois verbes qui suivent; ceux-ci sont à l'aoriste; cette manière de considérer les faits et les événements présents ou à venir comme déjà accomplis met en relief la certitude de l'affirmation. Les faux docteurs sont successivement assimilés à trois types de grands coupables : Caïn, Balaam, Coré; l'idée générale est qu'ils sont criminels comme eux; des traits particuliers de ressemblance sont aussi envisagés.

Caïn est le type de celui qui n'aime pas, du meurtrier dans I Jo. iii, 11, 12. Plusieurs commentateurs s'arrêtent à un symbolisme semblable : les faux docteurs sont meurtriers des âmes, ils les tuent par leur doctrine et leurs mauvais exemples (*Œcumenius, Bigg, Camerlynck*); comme Caïn, ils sont des faux frères (*Calmes*). Caïn est décrit comme un avare et un voluptueux dans Josèphe (*Ant. jud.* I, ii, 2); la secte libertine des Caïnites entendait bien se réclamer d'un patron semblable à elle (Irénée, *Adv. Haer.* I, xxxi; *P. G.* VII, 704-706; Épiphane, *Haer.* I, iii, 38; *P. G.* XLI, 653-656). Caïn est plutôt ici le type de l'esprit fort, de l'incrédule (avec *Spitta, Soden, Knopf, Windisch*). Dans le *Targum de Jonathan* sur Gen. iv, 7, Caïn déclare : « *Il n'y a pas de jugement ni de juge, il n'y a pas d'autre monde, la récompense n'est pas donnée aux justes, ni le châtiment infligé aux impies... le monde n'est pas gouverné avec pitié* ». Philon, qui fait une fois de Caïn le type de l'égoïste (*Quod det. potiori insid. soleat,* 78; M. I, 206), le nomme aussi comme le type du maître qui s'élève contre Dieu (*De post. Caïni,* 38 s.; M. I, 233; *De migr. Abrah.* 75; M. I, 447). L'épître aux Hébreux fait allusion au manque de foi de Caïn (xi, 4). L'idée d'incrédulité illustre bien ici les ỳ. 4[b], 8[b], 10[a]. Quand Jude déclare que les faux docteurs sont allés dans la voie de Caïn, il entend donc dire probablement qu'ils sont impies comme lui.

Balaam apparaît comme le type du maître intéressé, — πλάνη est une grave erreur, un égarement; le contexte indique le sens actif : égarement qui séduisit Balaam, contrairement au sens passif : égarement causé par Balaam. — μισθοῦ, génitif de prix. — Le grief reproché est la recherche d'un salaire. Balaam avait ambitionné le profit; il s'était laissé payer par Balac pour maudire Israël (Nombres, xxii, 7; Néhémie, xiii, 2); grand était son péché. Philon nomme son amour du gain (*Vita Moysis,* i, 268; M. II, 123), de même le traité *Sanhédrin* (106[a]) : *Que chercha Balaam? Rabbi Iochanan dit : « il est allé pour recevoir sa récompense »*; de même encore *Bamidbar Rabba* (109[a], 189[b], 192[d]); cf. Strack-Bill. III, 771. Les faux docteurs acceptent des profits à l'exemple du devin (cf. ỳ. 16 : ὠφελείας χάριν). Comme Jude, saint Paul condamne la recherche du gain (cf. I Tim. iii, 9; vi, 5; Tite, i, 7, 11).

Dans la tradition juive Balaam apparaît plusieurs fois sous les traits

Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν, καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο. [12] Οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυτοὺς

d'un maître de libertinage. Le plus ancien témoignage est celui de Nombres xxxi, 16; cf. xxv, 6-18, textes que les critiques attribuent à P. D'après Josèphe, Balaam, lors de son retour, dit à Balac et aux Madianites qu'ils ne pourraient remporter la victoire sur Israël que s'ils entraînaient les jeunes gens à la débauche et à l'idolâtrie (*Ant. jud.* IV, vi, 6-9). L'Apocalypse se fait l'écho de cette tradition (ii, 14). On peut se demander si Jude n'y pense pas ici; la forme passive ἐξεχύθησαν se trouve plusieurs fois employée par les auteurs à propos du dérèglement des mœurs (*Testaments des XII Patriarches, Ruben,* i, 6; Polybe, XXXII, xi, 4; Plut. *Anton.* xxi). Dans *Sanhédrin* (105) Balaam de plus en plus mécréant est accusé de bestialité (cf. Strack-Bil. III, 71).

Le traité *Pirké Aboth* oppose les disciples d'Abraham à ceux de Balaam et fait de ce dernier le type de l'orgueilleux : « *Un bon œil, une âme humble, un esprit soumis, appartiennent aux disciples d'Abraham. Un mauvais œil, une âme orgueilleuse, un esprit hautain appartiennent aux disciples de Balaam... Les disciples de Balaam vont dans la géhenne... mais les disciples d'Abraham vont dans le jardin d'Eden* » (v, 29; Taylor, p. 94-95).

Coré s'était révolté contre Moïse, avec Dathan et Abiron; il ambitionnait le sacerdoce. Le châtiment des conjurés fut terrible (Nombres, xvi). A l'exemple de Coré, les faux docteurs n'obéissent pas, suivent leurs propres idées, se donnent des airs importants, en un mot jouent aux chefs à l'égard de ceux qui les écoutent et les suivent. — ἀπώλοντο vaut pour un châtiment sur la terre comme pour Coré et aussi pour la perte éternelle.

12) Ce verset et le suivant sont une série de traits à l'encontre des faux docteurs; ces traits ne sont pas empruntés aux souvenirs bibliques, comme au ỹ. 11, mais à la conduite des intrus, à la nature, à un folklore sur les astres.

οὗτοι εἰσιν, ici et ỹ. 16, 19, est une formule d'introduction, fréquente dans le genre apocalyptique (cf. Apoc. vii, 14; xi, 4; xiv, 4); mais comme aux ỹ. 8 et 10 l'acception de οὗτοι demeure péjorative. B A L ont la leçon οἱ devant ἐν ταῖς ἀγάπαις, les versions syriaques ont aussi l'article; mais οἱ est omis par א K et beaucoup de manuscrits secondaires; la *Vulgate* paraît ne pas avoir lu l'article. L'omission de οἱ s'explique par la présence de σπιλάδες qui est féminin et l'éloignement de συνευωχούμενοι, mais bien considérée la leçon οἱ est excellente, elle se rapporte à ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν συνευωχούμενοι et σπιλάδες est une apposition comme νεφέλαι, δένδρα, κτλ. (avec *Knopf, Wohlenberg, Windisch*); au ỹ. 19 on a une construction semblable, mais l'article précède immédiatement le participe (οἱ ἀποδιορίζοντες).

Le mot ἀγάπη signifie « charité, amour » (cf. Allo, *Première épître aux Corinthiens*, p. 206 s.); il est employé ici au pluriel comme dans II Pet. ii, 13. La leçon ἀπάταις dans A C, au lieu de ἀγάπαις de א B K L *vulg. sah. boh arm. aeth.*, est une correction qu'on retrouve également dans II Pet. ii, 13. La présence des faux docteurs dans les agapes de la communauté a sans

abandonnés et dans la révolte de Coré ils ont péri. [12] Ce sont ces gens qui sont des écueils dans vos agapes, faisant sans crainte

doute paru trop scandaleuse et a fait préférer ἀπάταις. Ce sentiment explique bien que la variante αὐτῶν, lue dans A^c, ait été adoptée par *vulg.* (*epulis suis*), *pesch. arm.*; la leçon ὑμῶν a pour elle א B C K L *sah. boh. aeth.* et le contexte. Si les faux docteurs se réunissaient à part, ils ne seraient pas un si grand danger pour les fidèles. La lecture ἀγάπαις ὑμῶν s'impose d'autant plus que les variantes apparaissent comme des corrections. Qu'il s'agisse d'un repas, cela n'est pas douteux à cause du contexte : συνευωχούμενοι ἀφόβως, et de la difficulté d'entendre ἀγάπαις autrement (contre Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive,* Paris, 1907, p. 293). Tous les commentateurs de Jude sont d'accord sur ce point ainsi que les versions. Le P. Prat n'hésite plus à admettre que Jude parle de l'agape (*La théologie de saint Paul,* t. I, 1930, p. 144, contrairement à la 1re éd. p. 166, note 1). Sur l'Eucharistie et l'agape cf. Allo, *Première épître aux Corinthiens,* p. 285-293.

σπιλάς, qui est un *hapax* dans la Bible, signifie généralement un roc en mer ou sur le bord de la mer. L'explication de Knox au sens de « vent » ou « tempête » n'est pas à retenir ici (*The Journal of theological Studies,* 1913, p. 548). Plusieurs lexicographes expliquent σπιλάδες de rochers recouverts par les eaux : σπιλάδες αἱ ὕφαλοι πέτραι... αἱ ὑπὸ θάλασσαν κεκρυμμέναι πέτραι (*Etymol. Magn.*). — σπιλάδες, ὁ μὲν Ἀπίων αἱ ἐν ὕδατι κοιλαὶ πέτραι. ὁ δὲ Ἡλιόδωρος αἱ παραθάλασσιαι πέτραι, καὶ πεπιλημέναι ὑπὸ τῶν ὑδάτων (Apollonius, *Lex.*, cités par Wetstein). Josèphe appelle σπιλάδες les rochers qui barrent le port de Jaffa : προὔχουσαι σπιλάδες εἰς τὸ πέλαγος (*Bell. jud.* III, ix, 3). Dans l'*Anthologie* (xi, 390) les σπιλάδες sont considérés comme des rochers visibles (φανερῶν σπιλάδων), moins dangereux pour les navigateurs que les rochers immergés (ὑφάλους πέτρας). L'acception de σπιλάς au sens d'écueil convient très bien aux faux docteurs (*Œcumenius, Chase, Mayor* et, avec réserve, *Windisch*); leur présence dans les agapes constitue pour les fidèles, au point de vue de la foi et de la morale, un grave danger de naufrage. L'image équivaut à celle du piège ou scandale qui fait tomber, mais elle est moins courante.

Beaucoup de commentateurs entendent σπιλάδες au sens de « tache », de « souillure » (*Spitta, B. Weiss, Kühl, Bigg, Zahn, Camerlynck, Knopf, Wohlenberg, Vrede*); ainsi a compris la *Vulgate* : *maculae*. On rencontre, en effet, le sens de tache dans un livre orphique où on lit l'expression : κατάστικτος σπιλάδεσσι « moucheté de taches » (*Lithica*, 614; cf. Bauer, *Wörterb.*). Dans le passage parallèle de II Pet. on lit : σπῖλοι « taches, vices » (ii, 13); l'image pittoresque de Jude est effacée.

εὐωχεῖσθαι signifie « se régaler, faire bonne chère », avec la préformante σύν « faire bonne chère avec quelqu'un ». La forme composée usitée par les classiques (cf. Bauer) ne se trouve pas employée en dehors du présent verset et de II Pet. ii, 13 dans la Bible. Le mot peut signifier ici : « faire bonne chère entre eux » ou « faire bonne chère avec vous ». La première acception est appuyée par deux autres reproches adressés aux faux docteurs : ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες et (ỹ. 19) ἀποδιορίζοντες; les faux docteurs auraient formé aux tables

ποιμαίνοντες, νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ

des groupes à part, ce qui rappellerait tout à fait les abus de Corinthe (I Cor. xi, 20-22) (*Spitta, B. Weiss, Kühl, Bigg*). La seconde acception, suivie par C, *sah. boh. arm.* qui ajoutent ὑμῖν, paraît plus probable (avec *Knopf*), car le reproche porte sur le danger de la présence et non sur l'esprit de parti. — ἀφόβως « sans crainte » est pris en mauvaise part, cet adverbe se rapporte à συνευωχούμενοι (avec *Vrede, Windisch*) et non à ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες (*Zahn, Mayor, Bigg*). Les faux docteurs font bonne chère, avec impudence, dans les agapes où leur présence est un écueil dangereux.

Dans les communautés auxquelles s'adresse Jude il y avait donc des repas que l'on prenait ensemble. Dès cette époque on les appelait agapes. Le nom indiquait avec quels sentiments les fidèles devaient assister à ces réunions. A Jérusalem les premiers disciples prenaient leur nourriture ensemble « avec joie et simplicité de cœur », ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας (Act. ii, 46); on les prit de même ἐν ἀγάπῃ, d'où le nom d'ἀγάπαι. Il faut sans doute aussi faire entrer en ligne de compte la participation gratuite des frères indigents. Quand le christianisme se répandit dans le monde grec, il n'avait point à emprunter aux thiases, associations religieuses païennes, l'usage de ces repas que depuis longtemps les Juifs pratiquaient en commun après certains sacrifices (cf. Deut. xiv, 23-27), sans parler du repas pascal. Les banquets des thiases, avec leurs mœurs dissolues, n'étaient pas de nature à renforcer une coutume déjà en vigueur chez les premiers fidèles. On ne saurait dire dans quelle mesure l'usage de l'agape existait dans la primitive Église, ni si les communautés auxquelles écrit Jude avaient, comme les Corinthiens, joint à l'agape la célébration de l'Eucharistie. Les fidèles issus de la gentilité pouvaient apporter à ces réunions un amour excessif du boire et du manger, contracté auparavant dans les repas des thiases. C'était le cas à Corinthe et aussi dans les communautés envisagées par Jude. Si l'Eucharistie était célébrée dans les agapes dont parle notre auteur, ce qui est très possible, la conduite des faux docteurs est d'autant plus coupable. La présence aux saints mystères de ces dangereux libertins, criminels comme Caïn, Balaam et Coré, constitue alors un abus beaucoup plus grave qu'à Corinthe.

ποιμαίνειν « faire paître » et par suite « nourrir, soigner ». L'expression rappelle Ézéchiel : ἐβόσκησαν οἱ ποιμένες ἑαυτούς, τὰ δὲ πρόβατά μου οὐκ ἐβόσκησαν (xxxiv, 8). Mais la pensée est plus concise : dans Ezéchiel Dieu reproche aux pasteurs de son peuple de s'être fait paître eux-mêmes aux dépens du troupeau; dans Jude il est dit que les faux docteurs se paîssent eux-mêmes, c'est-à-dire, se soignent bien. Ils font bonne chère avec égoïsme. On ne saurait dire s'ils font aux tables bande à part. — ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες complète συνευωχούμενοι ἀφόβως.

Les images qui suivent sont, comme σπιλάδες, des appositions à οἱ... συνευωχούμενοι; elles caractérisent les faux docteurs et leur doctrine. Celle des nuages sans eau emportés par le vent vient peut-être de Prov. xxv, 14 : « *des nuées, des vents, et point de pluie,* [*tel est*] *l'homme se glorifiant d'un don de mensonge* » (c'est-à-dire d'un don qu'il ne fait pas). Si Jude s'inspire de

bonne chère, se paissant eux-mêmes, nuées sans eau emportées par les vents, arbres de fin d'automne, sans fruit, deux fois morts,

l'Écriture, il suit l'hébreu, car les LXX n'ont pas les nuages sans pluie; mais il peut faire seulement allusion à un dicton populaire. Sur les côtes de Palestine et de Syrie, à certains jours d'été, il y a des nuages qui disparaissent emportés par le vent, ils ne tombent pas en pluie et rendent la chaleur plus lourde. On les connaît bien à Beyrouth et dans la plaine d'Esdrelon. Les faux docteurs sont des nuages sans eau, c'est-à-dire leur doctrine est vide, elle ne donne rien de bienfaisant. Elle est décevante comme les nuées que le vent emporte. La *Vulgate* traduit : *circumferuntur,* l'application rappellerait alors Éph. iv, 14 : περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας. Mais παραφερόμεναι veut simplement dire « emportés, détournés », l'idée suggérée ici par le verbe n'est pas celle d'instabilité, mais de déception; *praeterferuntur* serait donc mieux. — Sous d'autres climats on trouve des observations et des expressions analogues : *evocavi nubibus siccis aquas* (Sénèque, *Med.* 754); *aquilo... arida differt nubila* (Virgile, *Georg.* iii, 196-198).

L'image tirée des arbres exprime la stérilité. L'adjectif φθινοπωρινά est diversement interprété. Il vient de φθινόπωρον, mot qu'on entend généralement au sens de « fin d'automne »; c'est le moment où les arbres perdent leurs feuilles : ὁ δὲ φθινοπωρινὸς ἀὴρ ἐν ᾧ φυλλορροεῖ τὰ δένδρα (Plut. *Morale,* 735b). Les faux docteurs sont des arbres de fin d'automne et qui n'ont pas de fruits (ἄκαρπα) (avec *Bigg, Knopf, Vrede*). Avant on prenait patience, mais même à l'époque tardive ils ne donnent rien! Quelques auteurs entendent autrement φθινοπωρινά. — ὀπώρα, qui signifie « arrière-saison », désigne souvent la saison des fruits; les dérivés φθινόπωρον, φθινοπωρινός, désigneraient donc la fin de la saison des fruits. C'est le temps où on peut encore espérer trouver des fruits. Or ces arbres sont dits « sans fruit » : au temps de la récolte ils ne donnent rien; ils déçoivent comme les nuées sans eau (*Mayor, Bauer*). La pensée rappellerait un trait de la parabole du figuier stérile; le maître vient chercher des fruits et n'en trouve point, aussi veut-il faire couper l'arbre (Lc. xiii, 6-9). Cette exégèse a contre elle l'emploi de φθινόπωρον qui paraît bien désigner une saison où il n'y a plus de fruits.

Les expressions qui suivent ἄκαρπα forment avec ce mot une gradation. Les arbres déjà qualifiés de stériles, sont dits deux fois morts. Au sens naturel Jude veut dire qu'ils le sont tout à fait; dans l'application il a voulu sans doute distinguer deux morts : les faux docteurs qui étaient morts spirituellement avant leur conversion au Christ (cf. Col. ii, 13) sont morts de nouveau (*Zahn, Mayor Knopf*), ou bien les faux docteurs, qui sont morts dans le présent par le péché, ont déjà encouru la seconde mort, c'est-à-dire la damnation (II Pet. ii, 20-22; Apoc. ii, 11; xx, 6, 14; xxi, 8). Les faux docteurs ne sont pas seulement sans fruit; ils sont même incapables d'en porter. Le jardinier déracine l'arbre mort; ἐκριζοῦν n'est pas employé par les classiques, mais par les LXX et des textes tardifs. Les faux docteurs sont considérés comme déracinés, ils ne font plus spirituellement partie de la communauté. Paul disait aux chrétiens qu'ils étaient enracinés (ἐρριζωμένοι) dans le Christ (Col. ii, 17);

ἄκαρπα δὶς ἀποθανόντα ἐκριζωθέντα, [13] κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν αἰσχύνας, ἀστέρες πλανῆται, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα

mais rien n'indique que Jude ait pensé ici au Christ mystique (contre *Wohlenberg*). Des comparaisons tirées de l'arbre mort ou stérile reviennent plusieurs fois dans les Évangiles avec le même sens de condamnation (Mt. III, 10; VII, 19; XV, 13; etc. Jo. XV, 2-6).

13) Les deux images qui terminent l'énumération, celles des vagues et des astres, expriment les turpitudes et la culpabilité des faux docteurs. — ἄγριος, « qui vit dans les champs », signifie par extension « farouche, sauvage » et convient bien en ce sens à la mer et aux flots : θάλασσαν ἀγρίαν (EURIPIDE, *Hercule furieux*, 851); ἄγρια... κύματα (Sagesse, XIV, 1). — ἐπαφρίζειν, « écumer » au sens transitif et intransitif, est un verbe très rare, il est un *hapax* dans la Bible. — αἰσχύνη, « honte », ici au sens de turpitude; l'expression déborde la métaphore, il s'agit des vagues, puis des hommes qu'elles représentent; les flots, en effet, ne rejettent pas la honte. La *Vulgate* traduit αἰσχύνας par *confusiones*, *dedecora* serait mieux. L'écume produite par les vagues furieuses est considérée comme une saleté qu'elles rejettent. Semblables à ces vagues les faux docteurs produisent au jour, comme une écume, la turpitude de leur conduite. La métaphore de Jude rappelle une comparaison du livre d'Isaïe : « *Les méchants sont comme la mer agitée... ses eaux rejettent vase et boue* » (LVII, 20).

ὁ ζόφος, cf. ℣. 6; τοῦ σκότους signifie également « ténèbres, obscurité »; comme ζόφος le mot est dit des ténèbres de l'Hadès chez les auteurs grecs (ESCHYLE, *Eumén.* 72; EURIPIDE, *Hélène*, 62). Les deux termes synonymes insistent sur l'épaisseur des ténèbres, litt. « les ténèbres de l'obscurité ».

L'image des astres auxquels les ténèbres sont réservées pour l'éternité vient peut-être du livre d'*Hénoch;* elle se rattache en tout cas à un folklore oriental dont le livre d'*Hénoch* dépend lui-même. Dans la IVe partie d'*Hénoch*, ou *Livre des songes*, les anges coupables sont symbolisés par des étoiles; celles-ci, après leur péché, sont enfermées dans un sombre abîme, puis au jour du jugement jetées dans un endroit profond, plein de feu (cf. LXXXVI, 1-4; LXXXVIII; XC, 24). Nous avons vu (cf. ℣. 6) que dans Is. XXIV, 21, 22, « l'armée d'en haut » que Iahvé visitera et enfermera dans la prison, désigne peut-être des astres symboles d'anges pécheurs. Dans l'Apocalypse, les deux étoiles qui tombent et engendrent des fléaux représentent des esprits mauvais (VIII, 10; IX, 1, 2). Toute cette imagerie se rattache à un mythe ou à des mythes anciens qui devaient considérer les météores, les comètes, brillant au ciel et disparaissant dans les ténèbres, comme des astres coupables et punis. Il semble bien encore que les sept planètes dont les mouvements rétrogrades paraissent irréguliers aient eu, elles aussi, leur histoire tragique. Il se pourrait qu'Isaïe, XIV, 12, y fasse allusion. Dans son assomption le patriarche Hénoch voit brûler sept étoiles et l'ange qui l'accompagne lui dit : « *Ce lieu est la fin du ciel et de la terre, c'est la prison des étoiles et des puissances du ciel. Les étoiles qui roulent sur le feu sont celles qui ont transgressé le commandement du Seigneur dès leur lever, car elles ne sont*

déracinés, [13] vagues furieuses de la mer écumant leur propre honte, astres errants auxquels les ténèbres épaisses sont pour toujours

pas venues en leur temps. Et il s'est irrité contre elles, et il les a enchaînées » (XVIII, 13-16; trad. MARTIN); d'après XXI, 6, leur supplice doit durer dix mille siècles, aussi longtemps que leurs péchés. Le nombre sept de ces étoiles, le retard de leur lever semblent bien être des traits empruntés aux planètes. Plus tard, dans les textes mandéens, les planètes apparaissent comme des êtres mauvais, fils de Ruha symbole du chaos (*Ginza*, V, 1; XV, 13; dans LIDZBARSKI, p. 175 s., 351 s.) et comme des ennemis nuisibles (LIDZBARSKI, *Das Johannesbuch der Mandäer*, XIV-XVII; cf. traduction JOÜON, *Recherches de science religieuse*, 1933, p. 86-100).

Si Jude entend ἀστέρες πλανῆται des planètes (*Bigg, Windisch*), il ne pourrait s'agir que d'un châtiment à venir, car les planètes sont encore au firmament. Windisch voit ici une allusion à un mythe d'après lequel les planètes devaient être jugées et condamnées pour avoir enfreint l'ordre que Dieu leur avait fixé; la pensée rappellerait *Hénoch*, XVIII, 13-16; XXI, 3-6, avec cette différence que le châtiment demeure à venir. A l'interprétation au sens de planètes Mayor objecte que Jude a traité d'errants des astres qu'on savait déjà ne l'être point; CICÉRON : « *maxime sunt admirabiles motus earum quinque stellarum quae falso vocantur errantes. Nihil enim errat quod in omni aeternitate conservat... motus constantes et ratos* » (*De natura deorum*, II, XX). Mais l'ancien vocable subsistait quand même; il s'imposait à Cicéron et aussi à Pline : « *sidera, quae ab incessu vocamus errantia, quum errent nulla minus illis* » (PLINE, *Hist. nat.* II, VI). Et puis les traditions populaires ne s'occupent pas de science. Théophile d'Antioche, dont on ne saurait dire s'il s'inspire de Jude, voit dans les astres réguliers l'image des hommes justes et pieux qui observent la loi divine et dans les astres errants, les planètes, celle des hommes qui se sont écartés de Dieu et ont abandonné ses commandements : ἡ δὲ τῶν ἄστρων θέσις οἰκονομίαν καὶ τάξιν ἔχει τῶν δικαίων καὶ εὐσεβῶν καὶ τηρούντων τὸν νόμον... οἱ δ' αὖ μεταβαίνοντες καὶ φεύγοντες τόπον ἐκ τόπου, οἱ καὶ πλάνητες καλούμενοι, καὶ αὐτοὶ τύπος τυγχάνουσι τῶν ἀφισταμένων ἀνθρώπων ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καταλιπόντων τὸν νόμον καὶ τὰ προστάγματα αὐτοῦ (*Ad Autolycum*, II, XV, 47-49; *P. G.* VI, 1077).

Mayor reconnaît dans les ἀστέρες πλανῆται de Jude les étoiles déjà punies dont parle Hénoch; cette exégèse paraît la plus probable; d'autres commentateurs pensent à des étoiles filantes (*Reuss*), à des comètes (*Camerlynck, Wohlenberg, Bauer*), ou hésitent entre comètes et météores (*Knopf*). Quoi qu'il en soit, le sens de la métaphore est le même : les faux docteurs prétendent être des lumières; ils sont des égarés (peut-être y a-t-il un jeu de mots entre πλανῆται et τῇ πλάνῃ du ℣. 11); d'épaisses ténèbres leur sont réservées. La pensée est eschatologique et l'expression équivaut à la damnation. — Le mot αἰών désigne le temps avec des acceptions diverses (cf. ℣. 25), ici le temps à venir qui sera éternel. Les mots ὁ ζόφος τοῦ σκότους... τετήρηται rappellent ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν du ℣. 6, et constituent une *responsio* cf. *Introd.* p. 276); les faux docteurs seront châtiés comme les mauvais anges.

τετήρηται. [14] Προεφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων. « ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, [15] ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν

15. **T** *post* ασεβεις *addit solus* αυτων, *post* σκληρων *addit* λογων. — **S** : [λογων]. — **HWVM** *omittunt.*

La prophétie d'Hénoch (℣. 14-16).

Jude termine sa diatribe par l'annonce du châtiment eschatologique. Les exemples des ℣. 5-7 laissent entendre une condamnation et ἀπώλοντο au ℣. 11 l'indique clairement. Ainsi tout le développement de la pensée aboutit à l'annonce du châtiment que la justice divine réserve aux faux docteurs. Or ce châtiment final a déjà été prédit par Hénoch.

14ᵃ) καί se rapporte à τούτοις ; Hénoch a prophétisé aussi touchant ces faux docteurs et pas seulement contre les impies de son temps (avec *Bigg.*, *Camerlynck*, *Wohlenberg*). — προεφήτευσεν plutôt que ἐπροφήτευσεν leçon de B (cf. Abel, *Gram.* p. 60). Le patriarche est appelé « le septième depuis Adam », comme dans le livre d'*Hénoch* (lx, 8; xciii, 3) et dans plusieurs textes rabbiniques : « *Hénoch est le septième depuis Adam* » (*Yalqut Rubeni*, 28, 2; autres textes dans Wetstein). Ce chiffre sept décelait un symbole de prédilection de la part de Dieu à l'égard du patriarche : « *Tous les chiffres sept sont aimés éternellement... Dans les générations la septième est aimée, Adam, Seth, Enos, Qeinan, Mahlaleël, Yared, Hénoch, et il est écrit : « Hénoch marcha avec Dieu* » (Gen. v, 24) (*Vayyiqra Rabba*, 29; cf. Strack-Bill. III, 787). Le comput vient de Gen. v, 3-18; on le retrouve dans I Chron. i, 1-3.

On sait de quelle autorité jouissait le livre d'*Hénoch* dans le Judaïsme et aux tout premiers siècles de l'Église (cf. Schürer, *Geschichte*..., t. III, p. 284-286). Le livre des *Jubilés* l'a connu et utilisé (iv, 17-23); les *Testaments des XII patriarches* le nomment ou le citent neuf fois (*Siméon*, v; *Lévi*, x, xiv, xvi; *Juda*, xviii; *Zabulon*, iii; *Dan*, v; *Nephtali*, iv; *Benjamin*, ix); l'*Épître de Barnabé* s'y réfère comme à l'Écriture : λέγει γὰρ ἡ γραφή (xvi, 5; cf. iv, 3); Tertullien le recevait comme canonique : « *Haec ab initio praeuidens Spiritus Sanctus... praececinit per antiquissimum prophetam Henoch* » (*De idolatria*, xv; *C. S. E. L.* XX, 48); saint Irénée le tenait en considération (*Adv. Haer.* IV, xvi, 2; cf. xxxvi, 4; *P. G.* VII, 1016; 1093). Clément d'Alexandrie le cite en même temps que Daniel : ὁ Δανιὴλ λέγει ὁμοδοξῶν τῷ Ἐνὼχ τῷ εἰρηκότι (*Eclogae propheticae*. ii; cf. liii; *G. C. S.* III, 137, 152); Origène constate qu'il est reçu dans plusieurs Églises comme un livre divin : ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πάνυ φέρεται ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνὼχ βιβλία (*Contra Celsum*, v, 54; *G. C. S.* II, 58). Parmi les 29 manuscrits d'*Hénoch* nommés par Charles, 12 contiennent en même temps des livres de l'A. T. (*The apocrypha and pseudepigrapha*, Oxford, 1913, t. ii, p. 165-166). L'Église Éthiopienne a accepté *Hénoch* dans sa Bible.

réservées. [14] D'eux aussi a prophétisé Hénoch, le septième [patriarche] depuis Adam, en disant : « Voici qu'est venu le Seigneur avec ses saintes myriades, [15] [pour] exercer le jugement contre tous et convaincre tous les impies de toutes leurs œuvres d'impiété qu'ils

Parmi les modernes quelques auteurs catholiques, contrairement à la presque unanimité des critiques, n'ont pas cru pouvoir admettre que notre épître cite l'apocryphe d'*Hénoch*. Cornely pense que Jude dépend de la tradition orale juive (*Introd.* t. III, p. 657). La conformité remarquable de Jude 14ᵇ-15 avec un passage du livre d'*Hénoch*, en dehors même des nombreuses ressemblances signalées au cours du commentaire, ne permet pas d'éluder la dépendance de Jude. Supposer que le texte d'*Hénoch* a été remanié d'après Jude est une hypothèse trop fragile pour qu'on s'y arrête. Les anciens admettaient une citation; sur ce fait saint Jérôme n'a aucun doute : « *apocryphum Enochi de quo apostolus Judas in epistola sua testimonium posuit* » (*In epist. ad Titum*, i, 12; *P. L.* XXVI, 573-574); il dit même que c'est à cause de cette citation que plusieurs rejetaient l'épître de Jude (cf. *Introd.* p. 265). Aujourd'hui la plupart des critiques catholiques reconnaissent que Jude cite le livre d'*Hénoch* (*Calmes*, *Camerlynck*, *Vrede*, *Maier*, *Belser* [*Einl. in das n. T.*], *Schanz*, [*Apologie des Christentums*, 1905; t. II, p. 648]); mais quelques-uns, comme Camerlynck, admettraient volontiers qu'Hénoch ait vraiment prophétisé. Pareille explication soulève beaucoup plus de difficultés qu'elle ne prétend en résoudre. Il est bien plus simple de convenir que Jude parle d'Hénoch comme nous pouvons encore en parler et comme saint Paul parle de Jannès et de Jambrès qui s'opposèrent à Moïse (II Tim. iii, 8). Jude veut inculquer une vérité religieuse et son affirmation porte sur la menace du jugement, menace bien formulée dans *Hénoch*. De l'utilisation qu'il fait du livre d'*Hénoch* il ne suit point que Jude l'ait reçu comme canonique et inspiré (contre Harnack, *Die Chronologie*, I, p. 466; Windisch). Le critique peut seulement dire que Jude cite *Hénoch* comme une autorité; le théologien qui dispose d'autres sources d'information peut aller plus loin et dire que Jude ne cite pas *Hénoch* comme un livre inspiré; mais le critique dépasse les données du texte quand il conclut que Jude attribuait à l'ouvrage apocryphe la même valeur qu'à l'Écriture.

14ᵇ-15) Le texte cité par Jude est *Hénoch*, i, 9. De ce livre, écrit dans une langue sémitique (partie en hébreu, partie en araméen d'après Charles), il ne reste que des versions. Nous reproduisons le texte cité; dans la première colonne est reproduit le texte grec trouvé à Akhmim et publié par Swete (*The old Testament in greek*, t. III, p. 790); dans la seconde colonne, le même texte grec avec les corrections proposées par Charles d'après l'étude des différentes versions, texte qu'on peut considérer comme arrivant aussi près que possible de l'original (*The ethiopic version of the book of Enoch... with the fragmentary greek and latin version*, dans *Anecdota oxoniensa*, Oxford, 1906, p. 5-7); dans la troisième colonne, un texte latin provenant d'une citation du pseudo-Cyprien; ce texte ne dépend pas de Jude, comme le prouvent les mots : *perdere* et *omnem carnem* (cf. p. 266, note 3); enfin dans la quatrième

ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς ». [16] Οὗτοί εἰσιν γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν

colonne, la traduction par Martin de la version éthiopienne. Les mots grecs communs avec Jude sont soulignés.

ὅτι ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν αὐτοῦ κα τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ,	ὅτι ἔρχεται σὺν ταῖς μυριάσιν ἁγίαις αὐτοῦ	Ecce venit cum multis milibus nuntiorum suorum	Et voici, il vient, avec des myriades de saints
1) ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων,	1) ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων	1) facere judicium de omnibus	1) pour exercer sur eux le jugement,
2) καὶ ἀπολέσει πάντας τοὺς ἀσεβεῖς,	2) καὶ ἀπολέσαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς	2) et perdere omnes impios	2) et il anéantira les impies,
3) καὶ ἐλέγξει πᾶσαν σάρκα	3) καὶ ἐλέγξαι πᾶσαν σάρκα	3) et arguere omnem carnem	3) et il châtiera tout ce qui est chair,
a) περὶ πάντων ἔργων τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν	*a*) περὶ πάντων ἔργων τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν	*a*) de omnibus factis impiorum quae fecerunt impii	*a*) pour tout ce qu'ont fait et commis contre lui les pécheurs et les impies.
b) καὶ σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν λόγων, καὶ περὶ πάντων ὧν κατελάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.	*b*) καὶ σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν λόγων κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς.	*b*) et de omnibus verbis impiis quae de Deo locuti sunt peccatores.	*b*) (manque).

Il y a trois objectifs à la venue du souverain juge, 1° juger, 2° perdre, 3° convaincre; le troisième objectif se subdivise en deux parties, *a*) les actes, *b*) les paroles. Cette structure paraît bien être primitive; la version éthiopienne a omis la seconde partie du troisième objectif.

Si on compare Jude avec les textes cités, on constate qu'il a introduit le mot κύριος pour la clarté de la phrase; il a bloqué ensemble les deux derniers objectifs, omettant ἀπολέσαι et πᾶσαν σάρκα et écrivant ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς; il a gardé les deux subdivisions du troisième objectif. La structure du texte de Jude, la forme et l'ordre des expressions indiquent une dépendance littéraire à l'égard du livre d'*Hénoch* et probablement (vu les ressemblances verbales), à l'égard de la version grecque. Il ne suit pas de là qu'il ait eu le texte sous les yeux, la différence qu'on relève dans le groupement du second et du troisième objectif ferait plutôt croire à une citation faite de mémoire.

ἦλθεν est un passé prophétique. — ἐν prend ici le sens de « avec », et exprime l'idée d'accompagnement, comme dans Lc. xiv, 31 ἐν δέκα χιλιάσιν ὑπαντῆσαι (cf. ἐν μόσχῳ I Sam. i, 24); ce sens « comitatif-instrumental est

ont commises et de toutes les insolences qu'ont dites contre lui les pécheurs impies. » [16] Ces gens sont des grogneurs qui se plaignent

rare en dehors du sémitisme » (Abel, *Gram.* p. 212). Les saintes myriades sont les anges (cf. Deut. xxxiii, 2; Hébr. xii, 22); dans ℵ on lit ἐν μυριάσιν ἁγίων ἀγγέλων. Les anges sont considérés comme formant une immense multitude (cf. Apoc. v, 11). La pensée rappelle tout à fait Zach. xiv, 5, où dans une scène apocalyptique du jugement il est dit que Dieu viendra et « tous les saints [c'est-à-dire tous les anges] avec lui ». Dans *Hénoch* il s'agit de Dieu qui vient exercer le jugement; un chrétien pouvait entendre le Seigneur du Christ, car c'est le Christ, escorté par les anges (καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ), qui viendra juger le monde (Mt. xxv, 31). Le jugement exprimé par ποιῆσαι κρίσιν est un jugement de condamnation exercé contre (κατά) les pécheurs; πάντων ne désigne pas tous les hommes, mais tous les impies, comme le montre ce qui suit. La mention des impies revient continuellement dans *Hénoch*, surtout dans la V[e] partie où les pires malédictions sont proférées contre eux (xci-cv); ces impies correspondent aux méchants, aux railleurs, si souvent nommés par les sages et les psalmistes et menacés par eux de terribles châtiments (cf. Prov. i, 24-33; x, 25, 27; Sagesse, ii-v). Chez nous, au xvii[e] s., on les aurait appelés des esprits forts et des libertins. Au jour du jugement Dieu convaincra les impies de péché au sujet de leur conduite et de leur langage. Les actions d'impiété sont principalement dans *Hénoch* les injustices sociales (xciv, 6-9; xcvi, 4-8, etc.), l'idolâtrie (xcix, 7-9), les transgressions de la Loi (v, 4; cf. xcviii, 11). Dans le contexte de Jude il s'agit des impudicités commises par les faux docteurs et de leur recherche du gain (cf. ℣. 16). *Hénoch* parle plusieurs fois des fautes de langage : « *vous avez outragé sa grandeur [du Seigneur] par les paroles hautaines et blessantes de votre bouche impure* » (v, 4); seront jetés dans la vallée maudite « *tous ceux qui de leur bouche prononcent contre le Seigneur des paroles inconvenantes, et disent sur sa gloire des insolences* » (xxvii, 2); dans le grec, conformément à la traduction de l'éthiopien citée ci-dessus, on a : κατελαλήσατε μεγάλους καὶ σκληροὺς λόγους (v, 4),... περὶ τῆς δόξης αὐτοῦ σκληρὰ λαλήσουσιν (xxvii, 2). L'expression λαλεῖν σκληρά signifie « dire des paroles dures » (cf. Gen. xlii, 7; cf. I Rois, xii, 13); dans *Hénoch* les paroles dures sont des propos insolents contre Dieu, la Providence. On lit encore dans le même livre, à propos des impies : « *vous prononcez contre sa justice des paroles superbes et impudentes* » (ci, 3). Après ἀσεβεῖς K L ajoutent αὐτῶν et après σκληρῶν ℵ C ajoutent λόγων, ces leçons sont des surcharges.

16) Jude applique aux faux docteurs la citation empruntée à *Hénoch*. Il nous fournit ainsi sur eux quelques nouvelles indications dont plusieurs, hélas! demeurent encore bien vagues. On a toujours la distinction entre les péchés de parole et les péchés d'action; les mots γογγυσταὶ μεμψίμοιροι se rattachent à περὶ π. τ. σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν et les mots κατὰ τ. ἐπιθυμίας α. πορευόμενοι à περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας. Mais l'auteur emporté par son indignation ajoute de nouveaux traits, parallèles aux premiers; on a un

πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.

second développement avec encore péchés de parole : τὸ στόμα α. λαλεῖ ὑπέρογκα, et péchés d'action : θαυμάζοντες κτλ.

γογγυσταί est un substantif et μεμψίμοιροι un adjectif, nous considérons donc les deux mots comme formant une seule expression, contrairement à Mayor, Wohlenberg qui mettent une virgule après γογγυσταί. L'un et l'autre mots sont un *hapax* dans les LXX et le N. T. — γογγυστής se retrouve chez Symmaque (Prov. xxvi, 22; Is. xxix, 24) et Théodotion (Prov. xxvi, 20); il est un dérivé de γογγύζειν, γογγυσμός, souvent usités dans l'A. T. à propos des murmures du peuple hébreu contre Dieu, Moïse et Aaron (cf. Ex. xvi, 7-12; Nombres, xiv, 27, 29; xvii, 5, 10); dans le N. T., à l'exception de Jo. vii, 32, γογγύζειν signifie des murmures de mécontentement (Mt. xx, 11; Lc. v, 30; Jo. vi, 41, 43, 61; I Cor. x, 10). Windisch pense que les faux docteurs murmurent contre les chefs de la communauté, Bigg, contre Dieu et les chefs; Knopf voit ici une allusion à des spéculations gnostiques sur le démiurge, les anges, la création, spéculations qui paraîtraient à Jude comparables à des murmures et à une révolte contre Dieu. Il n'y a pas à chercher si loin. L'acception de γογγυσταί est bien déterminée par l'adjectif μεμψίμοιροι et par le texte d'*Hénoch* dont Jude veut faire l'application. L'étymologie de μεμψίμοιροι est claire : μέμφειν μοῖραν « blâmer le sort, la destinée ». Lucien appelle μεμψίμοιροι des gens qui sont toujours mécontents de ce qui arrive. se plaignent de tout, ne sont jamais satisfaits : ὑμεῖς δὲ διὰ τὴν εὐδαιμονίαν οὐδενὶ τῶν γιγνομένων ἀρέσκεσθε, καὶ πάντα μέμφεσθε, καὶ τὰ μὲν παρόντα φέρειν οὐκ ἐθέλετε, τῶν δὲ ἀπόντων ἐφίεσθε, χειμῶνος μὲν εὐχόμενοι θέρος, θέρους δὲ χειμῶνα... καθάπερ οἱ νοσοῦντες, δυσάρεστοι καὶ μεμψίμοιροι ὄντες (*Cynicus*, xvii). Philon emploie μεμψιμοιρεῖν à propos des hébreux qui murmurent dans le désert (*Vita Mosis*, i, 181; M. II, 109). Les faux docteurs murmurent en se plaignant de leur sort; comme les impies dans *Hénoch*, ils murmurent contre Dieu (κατ' αὐτοῦ, ℣. 15). Il s'agit de paroles désobligeantes à l'égard de la Providence. Les faux docteurs ne paraissent pas être des gnostiques qui se sentent étrangers en ce monde (contre *Knopf*), mais des mécontents qui se trouveraient fort bien dans la vie si les choses tournaient à leur gré. — πορευόμενοι se rapporte, comme μεμψίμοιροι, à γογγυσταί : les grogneurs, tout en se plaignant de leur destinée, marchent, c'est-à-dire agissent, selon leurs convoitises. L'ἐπιθυμία n'est pas seulement la convoitise de la chair (cf. ἀσέλγειαν, ℣. 4; σάρκα μιαίνουσιν, ℣. 8), mais aussi celle de l'argent (*infra* ὠφελείας χάριν et ℣. 11 μισθοῦ). Les actes que les faux docteurs commettent sous l'empire de ces concupiscences sont les ἔργα ἀσεβείας dont le Seigneur les convaincra au jour du jugement (cf. ℣. 15). Eux-mêmes se plaignent et ils suivent des désirs qui ne peuvent que leur amener des déconvenues.

Dans un second développement Jude complète l'application qu'il vient de faire. — L'adjectif ὑπέρογκος a chez les classiques le sens de « énorme, démesuré »; il est employé par Théodotion à propos des paroles proférées

de leur sort, marchent selon leurs convoitises, et leur bouche dit des paroles énormes; ils font acception de personne en vue du profit.

contre Dieu par Antiochus Épiphane : λαλήσει ὑπέρογκα (Dan. xi, 36; LXX : ἔξαλλα λαλήσει); on lit aussi à propos du même roi que sa bouche profère des choses μεγάλα (vii, 8). Jude se rencontre encore ici avec l'*Assomption de Moïse* : « *et os eorum loquetur ingentia* » (vii, 9), et aussi avec *Hénoch* v, 4; xxvii, 2; ci, 3, cité plus haut (℣. 15, fin). Il ne s'agit pas de paroles magnifiques sur eux et leur doctrine (contre *Camerlynck*), mais de paroles énormes contre Dieu ou plutôt contre sa Providence (cf. ἀρνούμενοι ℣. 4; ἀθετοῦσιν ℣. 8; βλασφημοῦσιν, ℣. 10). Les faux docteurs, en qui nous avons cru pouvoir reconnaître des antinomistes, devaient tirer parti des malheurs des justes et de la prospérité des méchants pour dire que Dieu ne prenait pas garde à l'observation de la loi morale et railler la doctrine communément admise sur la Providence. Eux-mêmes qui se croyaient des hommes supérieurs se plaignaient de leur sort (μεμψίμοιροι). Leur théologie était blasphématoire (cf. *Introd.* p. 283 s.).

Parmi les ἔργα ἀσεβείας (℣. 15), Jude, qui a déjà tant insisté sur l'inconduite morale, retient seulement ici l'acception de personnes en vue d'un avantage. — θαυμάζειν πρόσωπον ou πρόσωπα, littéralement « admirer, honorer la face », traduit souvent dans les LXX l'expression hébraïque נָשָׂא פָּנִים « lever la face » (Gen. xix, 21; Deut. x, 17; xxviii, 50; Job, xiii, 10; xxii, 8); la traduction πρόσωπον λαμβάνειν est meilleure (Lév. xix, 15; Job, xlii, 8; Mal, i, 8, 9). L'oriental se prosternait, se roulait à terre (שחה) pour saluer; et « relever la face » signifie « faire bon accueil » (Gen. xix, 21) et par suite « faire acception de personne » (cf. *Com. de Jacques*, p. 39, 40). L'expression θαυμάζειν πρόσωπον ne rappelle plus la métaphore primitive tirée du salut-prostration, mais garde le même sens péjoratif dérivé. On sait combien l'Écriture s'élève contre les différentes formes de l'acception de personnes, favoritisme à l'égard des riches et des puissants, injustice et mépris à l'égard des humbles (cf. Lév. xix, 15; Deut. x, 17; Amos, v, 12; Prov. xxiv, 23; xxviii, 21; Eccli. x, 22; etc.). L'épître de Jacques ne veut pas qu'il y ait de προσωποληψία parmi les fidèles (ii, 1). Or les faux docteurs que Jude combat ont des égards spéciaux pour leurs partisans ou pour les riches afin d'obtenir des faveurs et d'en tirer un profit. Comme Balaam, ils agissent en vue d'un salaire (cf. μισθοῦ, ℣. 11). Les mêmes griefs sont formulés dans l'*Assomption de Moïse* contre des pécheurs supposés à venir : « *illis temporibus erunt mirantes personas locupletum et accipientes munera* » (v, 5.) Il est possible que Jude, qui a cité l'apocryphe (℣, 9), ait ici une réminiscence du même livre. Quoi qu'il en soit, on se trouve en présence de griefs tradionnels qui se lisent déjà dans l'A. T. Les murmures, les paroles insolentes contre Dieu, la conduite selon les convoitises, le favoritisme en vue d'un profit, sont des reproches faits à beaucoup de gens de milieux divers et d'époques différentes. Ils conviennent aux faux docteurs, mais ce serait faire erreur que de vouloir trop les préciser.

17 Ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 18 ὅτι ἔλεγον ὑμῖν· ὅτι ἐπ'

18. **THWM** *omittunt* οτι 2° — **V** *addit.* — **S** : [οτι] 2°.

DEUXIÈME PARTIE : EXHORTATIONS AUX FIDÈLES (ỳ. 17-23)

On pourrait penser que les ỳ. 17-23 font partie du même développement que les ỳ. 5-16; ὑμεῖς δέ du ỳ. 17 fait antithèse avec οὗτοί du ỳ. 16; de même ὑμεῖς δέ du ỳ. 20 avec οὗτοί du ỳ. 19. Cette double antithèse rattache fortement les ỳ. 17-23 aux ỳ. 5-16. De plus la prédiction des apôtres (ỳ. 17) a un certain parallélisme avec la prophétie d'Hénoch (ỳ. 14-15). Cependant, si les ỳ. 17-23 sont intimement liés avec les ỳ. 5-16, leur teneur est différente. Dans les ỳ. 5-16 il s'agit de la culpabilité des docteurs libertins, de leur châtiment et de leur perte éternelle. Au début (ỳ. 5) l'auteur s'adresse aux fidèles : ὑπομνῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, mais ensuite, bien que son but soit toujours de les prémunir, il développe sa pensée sous la forme de menaces à l'adresse des faux docteurs. Maintenant sa préoccupation se porte spécialement vers les fidèles; la prédiction faite par les apôtres ne concerne pas, comme la prophétie d'*Hénoch*, la condamnation des coupables; elle a pour but de rassurer les fidèles : ceux-ci ne doivent pas s'étonner de ce qui arrive, les apôtres l'ont prédit (ỳ. 17-18); puis après avoir une nouvelle fois, mais rapidement, indiqué la conduite des faux docteurs (ỳ. 19), Jude dit aux fidèles comment ils doivent eux-mêmes se comporter au milieu du danger (ỳ. 20-23). L'ensemble de la péricope 17-23 se présente comme une exhortation instante.

17) L'antithèse de ὑμεῖς δέ avec οὗτοί du ỳ. 16 amorce le nouveau développement tout en le reliant à la fin du précédent. — μνήσθητε est le premier impératif usité par Jude. Maintenant que l'auteur envisage la conduite à tenir par les fidèles cette forme verbale va revenir plusieurs fois (τηρήσατε ỳ. 21; ἐλεᾶτε ỳ. 22; σώζετε ỳ. 23). μνήσθητε rappelle ὑπομνῆσαι du ỳ. 5; à l'aoriste, car Jude considère sans doute le fait de rappeler à la mémoire; les deux péricopes ỳ. 5-16 et ỳ. 17-23 commencent par un appel au souvenir (cf. *Introd.* p. 276). Les fidèles doivent se remémorer les paroles que les apôtres leur ont déjà dites. Les paroles προειρημένων sont les paroles « dites auparavant »; elles sont considérées dans un passé indéterminé. Des expressions προειρημένων et ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου, au verset suivant, la majorité des critiques conclut que l'auteur de l'épître appartient à la génération qui a suivi celle des apôtres. Il y aurait deux époques clairement distinguées : celle où les apôtres ont enseigné et celle où vit le rédacteur. Au contraire, d'après Vrede, il s'agirait d'une prévision à brève échéance. Le participe προειρημένων signifie seulement que les paroles des apôtres ont été dites avant qu'elles se réalisent (*Wohlenberg*). Cependant l'expression ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται indique bien que les apôtres parlaient au futur; or ce futur est maintenant réalisé; il y a une différence de perspective. Tout s'explique bien si on admet que Jude a écrit sa lettre vers 70-80 (cf. *Introd.* p. 285, 288).

17 Mais vous, bien-aimés, souvenez-vous des paroles dites d'avance par les apôtres de Notre Seigneur Jésus-Christ, 18 quand ils vous disaient : Au dernier temps il y aura des moqueurs

Les apôtres allégués comme une grande autorité ne sont pas le collège apostolique, mais quelques apôtres, ceux qui ont enseigné les fidèles auxquels Jude s'adresse. Les mots ἔλεγον ὑμῖν (ỳ. 18) indiquent cette interprétation (contre *Knopf*). L'auteur s'exprime comme s'il n'était pas lui-même apôtre. Jude dirait même clairement, d'après plusieurs critiques (*Zahn, Bigg*), qu'il ne fait pas partie des Douze. Camerlynck, Vrede, pensent que Jude ne se distingue pas des apôtres en général, mais des apôtres qui ont prédit les faux docteurs. C'est bien subtil. Il vaudrait mieux citer saint Paul qui parle, une fois, lui aussi des apôtres de Jésus-Christ, comme d'un groupe qu'on pourrait croire distinct de lui (Éph. III, 5). Il faut reconnaître, cependant, que ce verset de Jude, comme l'absence du titre d'ἀπόστολος au ỳ. 1, constitue un argument en faveur de la non-identification de Jude frère du Seigneur et de Jude apôtre, cf. *Introd.* p. 271.

18) Les paroles apostoliques, dont Jude rappelle le souvenir, ne sont pas des paroles écrites, mais font partie de la catéchèse orale (avec *Mayor*, *Knopf*, *Windisch*); l'expression ῥημάτων... ὅτι ἔλεγον s'entend beaucoup mieux ainsi; d'autre part l'imparfait n'est pas un temps usité pour la citation, il implique l'idée de durée et indique un enseignement donné de manière habituelle. On trouve dans des écrits antérieurs l'annonce de faux docteurs à venir (Act. XX, 23-31; II Tim. III, 1-5; IV, 3), notamment ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (II Tim. III, 1). Jude fait allusion à des thèmes semblables. — H. J. Holtzmann pense à une citation des Pastorales (*Einleitung*, p. 531; cf. *Lehrbuch des nt. Theologie*, 1897, t. II, p. 319). Wohlenberg, qui rapproche προειρημένων du ỳ. 17 de προγεγραμμένοι du ỳ. 4, admet une référence à II Pet. III, 3; c'est aussi l'opinion de Spitta, Zahn, Bigg. Nous croyons que II Pet. est postérieure à Jude. Quant aux Pastorales et aux expressions de Paul dans Act. XX, 29-30, elles nous donnent un échantillon de l'enseignement dont Jude dit aux fidèles de se souvenir. Cet enseignement était lui-même un écho des paroles du Sauveur sur les faux prophètes qui exerceraient la séduction avant son second avènement (Mc. XIII, 22; Mt. XXIV, 24).

L'expression ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου est équivalente à ἐν ἐσχάταις ἡμέραις (II Tim. III, 1; Jac. V, 3); elle traduit l'hébreu בְּאַחֲרִית הַיָּמִים rendu diversement par les LXX : ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Is. II, 2), ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν (Jér. XXV, 19, hébr. XLIX, 39); ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (Michée, IV, 1; Éz. XXXVIII, 16). Chez les prophètes le sens est eschatologique et messianique; aussi est-ce ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν que le Père nous a parlé par le Fils (Hébr. I, 2), ou ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων que le Christ s'est montré à nous (I Pet. I, 20). Pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, comme pour saint Pierre, le Christ étant venu, on est dans les derniers temps; cette pensée se retrouve souvent chez les Pères. — Saint Paul parle des derniers jours au futur (II Tim. III, 1), mais la perspective est courte, les faux docteurs annoncés commencent déjà leurs ravages (I Tim. IV, 1-7; II Tim. III, 5). Dans Jude les faux docteurs sont en pleine activité.

ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἔσονται ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν. 19 Οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες.

Entre l'époque où les apôtres ont enseigné et « le dernier temps », où ce qu'ils ont prédit se réalise, une période assez courte peut être envisagée. Devant ἐπ' ἐσχάτου τ. χ. B ℵ omettent ὅτι sans doute par souci d'élégance; on s'expliquerait moins bien l'addition par A C et la masse.

ἐμπαῖκται seulement ici et II Pet. III, 3, dans le N. T. ; le mot se retrouve une fois dans les LXX au livre d'Isaïe, III, 4; il n'est pas usité par les auteurs grecs. Au contraire ἐμπαίζειν au sens de « se moquer » se trouve souvent employé dans la Bible et quelquefois chez les classiques. Dans les livres de Sagesse les moqueurs (לצים) sont des sots qui se rient du péché (Prov. XIV, 9), ils sont nommés en parallélisme avec les insensés, les méchants (Prov. XIX, 29; Ps. I, 1), les orgueilleux (Prov. XXI, 24), ce sont des gens qui méprisent la morale et la religion, des esprits forts et des libertins. C'est bien ici l'idée; les moqueurs sont les incrédules de tout à l'heure (℣. 4, 15).

L'expression κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι correspond à κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι du ℣. 16; elle faisait sans doute partie de la catéchèse. Le génitif pluriel τῶν ἀσεβειῶν est difficile à expliquer. On le rattache communément à ἐπιθυμίας; ce peut être un génitif de qualité : les convoitises d'impiétés seraient des convoitises impies, plutôt qu'un génitif subjectif : convoitises qui appartiennent aux impiétés, qui en proviennent (*Camerlynck, Mayor, Knopf*), ou qu'un génitif objectif : convoitises qui ont pour objet des impiétés (*Bigg*). Wohlenberg, à titre d'hypothèse, propose de rattacher le mot ἀσεβειῶν à ἐμπαῖκται et de le considérer comme un génitif objectif : les moqueurs d'impiétés seraient des moqueurs qui ont des entretiens frivoles, déréglés. Spitta rejette ἀσεβειῶν comme une glose. Le mot est probablement ici une réminiscence d'*Hénoch* précédemment cité (℣. 15).

19) Jude parle encore une fois des faux docteurs. Dans l'exhortation aux fidèles (℣. 17-23) le présent verset est comme un écho de la diatribe des ℣. 10-13. Cette nouvelle et dernière mention des hérétiques les qualifie de traits inédits qui demeurent encore trop vagues pour nous apprendre quelque chose. οὗτοί εἰσιν est toujours péjoratif (cf. ℣. 12, 16). — ἀποδιορίζοντες est un *hapax* dans la Bible. Ce verbe vient de ὅρος « limite » et de ὁρίζειν « limiter ». Dans les LXX on trouve διορίζειν employé parfois avec ἀπό au sens de « séparer » (Lév. XX, 24; Job, XXXV, 11); dans le N. T. διορίζειν n'est pas usité, mais ἀφορίζειν l'est avec la même acception de « séparer, mettre à part », soit sans préposition (Act. XIII, 2; Gal. II, 12), soit avec ἀπό (Mt. XXV, 32) ou ἐκ (Mt. XIII, 49). — ἀποδιορίζειν est un verbe rare; Aristote l'emploie au sens d'une distinction logique, il écrit à propos de la classification des animaux : πρῶτον ἂν ἀποδιωρίζομεν ὅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῷον, « nous distinguons d'abord ce qui est nécessaire à tout animal » (*Politique*, IV, III, 9). Beaucoup de commentateurs entendent avec raison ἀποδιορίζοντες de Jude dans le sens d'une distinction logique selon l'usage d'Aristote : les faux docteurs font des distinctions, des classifications dans la communauté; il est possible qu'ils aient traité les fidèles de psychiques, comme plus tard les Valentiniens, et que

marchant selon leurs convoitises impies. 19 Ces gens sont fauteurs

Jude retourne contre eux leur prétention orgueilleuse (*B. Weiss, Kühl, Zahn, Mayor, Knopf, Windisch*). Mayor (p. CLXXXVII) suppose le texte incomplet, après ἀποδιορίζοντες, il restitue : ψυχικοὺς ὑμᾶς [ou ψυχικοὺς τοὺς πιστοὺς] λέγοντες, ὄντες αὐτοὶ ψυχικοί κτλ. En fait, dans l'épître, c'est Jude qui emploie à l'égard des faux docteurs ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. La pensée est très concise : ce sont des gens qui se mêlent de faire des classes où bien entendu ils prennent le premier rang, alors que c'est eux qui sont des psychiques et n'ont pas l'Esprit. D'autres auteurs interprètent ἀποδιορίζοντες au sens d'une division réelle, factions ou schismes (*Spitta, Bigg, Camerlynck, Wohlenberg*), mais cette exégèse, qu'on retrouve déjà dans un texte ancien (CRAMER, t. VIII, p. 168), ne justifie pas les appellations de psychiques et de spirituels.

L'adjectif ψυχικός exprime l'idée de sensible, d'animal. — S. Paul oppose le corps psychique (σῶμα ψυχικόν), c'est-à-dire le corps animé de la vie naturelle et sensible, au corps pneumatique (σῶμα πνευματικόν), c'est-à-dire au corps spirituel et glorieux (I Cor. XV, 44; cf. 46). Il appelle psychique l'homme qui n'a pas de vie autre que la vie naturelle de sorte qu'il est inapte à comprendre les choses de Dieu : ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ, il l'oppose à l'homme πνευματικός qui est instruit par l'Esprit et capable de tout juger (I Cor. II, 13-15). L'expression de Jude est analogue au langage de Paul : ψυχικοί est expliqué par πνεῦμα μὴ ἔχοντες : les psychiques n'ont pas l'Esprit. Il ne semble pas que Jude entende πνεῦμα au sens d'intelligence (cf. I Cor. II, 11) et traite ici les faux docteurs de stupides; on pourrait penser à l'esprit surnaturel, à un don spirituel fait à l'âme, comme vraisemblablement dans Rom. I, 9; VIII, 9; en fait le parallélisme avec πνεύματι ἁγίῳ du ℣. 20 paraît indiquer qu'il s'agit de l'Esprit-Saint (avec *Camerlynck, Mayor, Vrede*), dans le N. T. l'Esprit-Saint est nommé plusieurs fois d'une manière absolue, sans article (cf. Jo. III, 5; Gal. V, 25; etc.). — S. Paul parle souvent de la présence de l'Esprit-Saint dans l'âme (Rom. V. 5; VIII, 11, 15; I Cor. III, 16; etc.); cette vérité était communément enseignée dans la catéchèse (I Pet. IV, 14; I Jo. III, 24; IV, 13; cf. Act. II, 4; VII, 55; IX, 17; etc.). Les faux docteurs vivent d'une vie sensible et animale qui ignore celle que confère l'Esprit; ils sont bien des arbres deux fois morts (cf. ℣. 12).

Plusieurs critiques, à la suite de Reitzenstein (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910, p. 42 ss, 112 ss, 150 ss.), notamment, parmi les commentateurs de Jude, Knopf, Windisch, pensent que la distinction entre les ψυχικοί et les πνεῦμα ἔχοντες ou les πνευματικοί, ainsi que le vocabulaire, viennent des religions de mystères auxquelles Paul, Jude, Jacques (Jac. III, 15), les auraient empruntés. Dans une prière de la liturgie *mithriaque* la ἀνθρωπίνη ψυχικὴ δύναμις est opposée au ἱερὸν πνεῦμα qui est dans le myste (REITZENSTEIN, *op. cit.* p. 109). On n'a pas encore montré que cette terminologie fût antérieure à saint Paul; en tous cas, à supposer que les auteurs du N. T. aient emprunté la distinction de l'homme psychique et de l'homme pneumatique au milieu hellénistique, le vocabulaire exprime une doctrine différente de celles des religions de mystères.

[20] ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι, [21] ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε, προσ-

20, 21) Après une dernière critique à l'égard des faux docteurs Jude reporte sa pensée vers les fidèles; il leur indique la conduite qu'ils doivent tenir. Il leur donne d'abord un programme de vie chrétienne très riche en aperçus théologiques (ŷ. 20-21); des quatre propositions dans lesquelles il le résume, trois ont le verbe au participe (ἐποικοδομοῦντες, προσευχόμενοι, προσδεχόμενοι) et une à un mode personnel (τηρήσατε). Chacune concerne un point de doctrine; on a successivement : la foi fondement de la vie chrétienne, la prière dans l'Esprit-Saint, la permanence dans l'amour de Dieu, l'espérance en N. S. Jésus-Christ. Demeurer dans l'amour de Dieu est le point principal auquel les autres se rapportent. L'Esprit-Saint, Dieu le Père, Jésus-Christ ont chacun leur place dans la piété et leur rôle dans l'œuvre de la sanctification et du salut.

20) La formule ὑμεῖς δὲ ἀγαπητοί, comme au ŷ. 17, fait antithèse avec ce qui précède. Seuls les fidèles sont dignes du titre de « bien aimés ». — ἐποικοδομοῦντες au présent exprime la durée et par suite un certain effort; l'œuvre de construction n'est pas achevée, elle est une action continuelle. — ἑαυτούς est mis à la place de ὑμᾶς αὐτούς, comme au ŷ. 21, selon l'usage de la *Koinè* (cf. Mt. xvi, 8 : τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς) ; les exemples abondent dans Dion Chrysostome, Lucien, les papyrus (cf. Abel, *Gram.* p. 55). Les fidèles s'édifient eux-mêmes, en ce sens qu'ils élèvent la construction d'un édifice dont ils sont eux-mêmes les pierres; c'est la pensée de I Pet. ii, 5 : ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός. — S. Paul compare souvent les fidèles à un édifice : ils sont l'édifice de Dieu (θεοῦ οἰκοδομή) dont Jésus est le fondement sur lequel chacun construit; ils sont le temple de Dieu (I Cor. iii, 9-17); ailleurs les fidèles sont toujours l'édifice, mais les apôtres ainsi que les prophètes sont le fondement et Jésus est la pierre angulaire (Éph. ii. 20-22). L'idée de l'édifice éveille celle de l'unité : les fidèles construisent tandis que les faux docteurs divisent et démolissent.

On peut se demander si la foi est le moyen dont on se sert pour construire ou le fondement sur lequel on construit. — πίστει peut désigner la foi subjective, l'adhésion des fidèles aux vérités enseignées; dans ce cas c'est par leur foi que les fidèles élèvent l'édifice chrétien; ἐποικοδομοῦντες équivaut alors à οἰκοδομοῦντες la préformante ἐπί ayant perdu sa valeur, comme dans Col. ii, 7 où on lit : ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ (Χριστῷ); cette foi est dite très sainte, parce qu'elle sanctifie, assure le salut. Il semble plus probable que πίστει désigne la foi objective, l'ensemble des vérités qu'il faut croire, comme au ŷ. 3, et est envisagée comme le fondement de l'édifice chrétien; ἐποικοδομοῦντες garde alors son sens étymologique de « construire sur » comme dans I Cor. iii, 10. Plus facilement que la foi subjective, la foi objective peut être appelée « très sainte », car elle est considérée comme venant de Dieu et proposée à l'homme, elle ne subit aucune atteinte de la part des imperfections humaines. Le pronom ὑμῶν souligne l'antithèse déjà reconnue entre les ŷ. 19 et 20 : la foi très sainte est celle des fidèles et non des faux docteurs.

de classifications, psychiques, n'ayant pas l'Esprit. [20] Mais vous, bien aimés, vous édifiant sur votre foi très sainte, priant dans l'Esprit saint, [21] gardez-vous dans l'amour de Dieu, attendant la

L'antithèse se poursuit : les fidèles prient dans l'Esprit-Saint; les faux docteurs ne le peuvent pas, car ils n'ont pas l'Esprit. L'expression de Jude rappelle celle de Paul : προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι (Éph. vi, 18). La prière dans ou par l'Esprit-Saint est un des grands thèmes de la théologie paulinienne (cf. Rom. viii, 15, 26; I Cor. xii, 3; Gal. iv, 6). Si πίστει est le fondement sur lequel on construit, la prière dans l'Esprit-Saint peut être considérée comme le moyen dont on se sert pour élever l'édifice. L'Esprit-Saint est présent dans l'âme et la prière faite en lui, avec lui, sanctifie grandement le fidèle. — Le rythme de la phrase exige la virgule après πίστει et non après ἁγίῳ (contre *Wohlenberg*).

21) La plupart des commentateurs entendent θεοῦ d'un génitif subjectif comme dans Rom. v, 5; viii, 38, 39 (*Mayor, Bigg, Camerlynck, Knopf*...). L'amour de Dieu serait l'amour que Dieu témoigne aux fidèles; ceux-ci seraient exhortés à n'en point déchoir. En faveur de cette exégèse on fait valoir le parallélisme qui existe entre l'amour de Dieu et la miséricorde du Christ. Mais dans les ŷ. 20 et 21, c'est l'action du fidèle qui est mise en vedette, il semble donc qu'il doit s'agir plutôt de son amour à lui (génitif objectif); on doit demeurer ferme dans l'amour à l'égard de Dieu. — L'impératif τηρήσατε exprime l'urgence du précepte; Jude envisage vraisemblablement un état, dès lors il faudrait le présent au lieu de l'aoriste. — L'édification spirituelle sur le fondement de la foi, la prière dans l'Esprit-Saint sont mentionnées comme des conditions ou des moyens pour se garder dans l'amour de Dieu. C'est surtout cela qu'on doit demander dans la prière. Les termes employés rappellent l'expression johannique : « demeurer dans l'amour », μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ (cf. Jo. xv, 9, 10; I Jo. iv, 16). — sur ἑαυτούς, cf. ŷ. 20.

Ceux qui se gardent dans l'amour de Dieu doivent espérer en la miséricorde du Christ. Quelques critiques rapportent εἰς ζωὴν αἰώνιον à τηρήσατε (*Bigg, Camerlynck, Wohlenberg*); le sens est bon : « gardez-vous dans l'amour de Dieu pour la vie éternelle »; la mention de la miséricorde devient alors une incise. Mais les mots εἰς ζωὴν αἰώνιον sont trop loin de τηρήσατε et le rythme de la phrase les rattache à προσδεχόμενοι, c'est ainsi que nous les lisons (avec *Calmes, Mayor, Knopf, Vrede*). L'espérance confiante, indiquée par προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος, est la conséquence de la fidélité dans l'amour de Dieu. La mention de la vie éternelle amène évidemment dans la perspective le jour du jugement. Les fidèles doivent attendre avec confiance ce jour qui sera terrible pour les faux docteurs; cependant ils auront besoin de la miséricorde. On lit dans *Hénoch* à propos des justes dans l'éternité : « *là, tous les jours, ceux qui auront obtenu miséricorde béniront le Seigneur de gloire* » (xxvii, 3). L'homme n'est jamais sans péché (I Jo. i, 8), il a donc toujours besoin du pardon divin. La miséricorde du Christ souverain juge est acquise aux fidèles s'ils demeurent fermes dans l'amour. Dans cette superbe exhortation Jude est tout près de saint Paul et de saint Jean pour la richesse et l'expression concise de la doctrine.

δεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον. 22 καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους 23 σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα.

23. **HWSV** : ους μεν ελεατε διακρινομενους σωζετε εκ πυρος αρπαζοντες, ους δε ελεατε εν φοβῳ. — **TM** : ους μεν ελεγχετε διακρινομενους, ους δε σωζετε εκ πυρος αρπαζοντες, ους δε ελεατε εν φοβῳ.

Les ℣. 20-21 qui se trouvent presque à la fin de la lettre reprennent, comme une *inclusio* sémitique, trois mots et idées du début : πίστει (℣. 20 et 3), ἀγάπη, ἔλεος (℣. 21 et 2).

22-23) Au programme de vie chrétienne qu'il vient de donner Jude ajoute des avis pratiques sur la conduite à tenir vis-à-vis des membres de la communauté qui se laissent fasciner ou entraîner par les faux docteurs. Il s'agit bien, en effet, de l'attitude à l'égard des frères plus ou moins séduits ; les faux docteurs, les impies, sont déjà sous le coup du jugement de condamnation, ils ont péri (cf. ℣. 11-15).

Le texte des ℣. 22-23 a beaucoup souffert dans les transcriptions. La classification des manuscrits, d'après leurs ressemblances textuelles dans ce passage, amène à reconnaître deux textes qui ont chacun des variantes : un texte long, où trois catégories de frères séduits sont distingués (οὓς μέν, οὓς δέ, οὓς δέ) et un texte court où il y a seulement deux catégories (οὓς μέν, οὓς δέ).

Le texte long est représenté par A et א : καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε (א : ἐλεᾶτε) διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες κνλ. ; par la *Vulgate* : *et hos quidem arguite judicatos, illos vero salvate de igne rapientes, aliis autem miseremini in timore, odientes...* ; par *arm. aeth. boh.* (*sah.* omet ℣. 22-23), par Cassiodore, Théophilacte, Œcuménius. Tischendorf adopte le texte de A ; de même Mayor, Knopf, Vrede. Si, en effet, on se prononce en faveur du texte long, la leçon ἐλέγχετε paraît meilleure ; elle est soutenue par les versions et auteurs indiqués, et aussi par C* du texte court ; la gradation des idées est plus satisfaisante. Wohlenberg qui suit le texte de א propose de corriger le second ἐλεᾶτε en ἐλάσατε (de ἐλαύνειν), Windisch qui suit A propose de remplacer ἐλεᾶτε par ἐκβάλετε ou ἐλάσατε.

Le texte court est représenté par B : καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες κτλ. ; par C* : καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε (C² : ἐλεᾶτε) διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες ἐν φόβῳ, μισοῦντες κτλ. ; par K L P : καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι· οὓς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, μισοῦντες κτλ. ; par Clément d'Alexandrie qui paraît avoir connu deux recensions : *quos auten salvate de igne rapientes, quibus vero miseremini in timore* (ce qui correspond au grec οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ) dans *Adumbr.* (*G. C. S.* III, 208), et : καὶ οὓς μὲν ἐκ πυρὸς ἁρπάζετε, διακρινομένους δὲ ἐλεᾶτε dans *Strom.* VI, VIII (*G. C. S.* II, 464) ; par saint Jérôme dans son commentaire d'Ézéchiel (XVIII) : *et alios quidem de igne rapite, aliorum vero qui judicantur miseremini* (*P. L.* XXV, 175). Il faut encore citer la

miséricorde de Notre Seigneur Jésus-Christ pour la vie éternelle. 22 Ayez pitié des uns, de ceux qui hésitent, 23 sauvez [les, les] arrachant au feu ; ayez pitié des autres avec crainte, haïssant même la tunique souillée par la chair.

Syriaque philoxénienne qui se rapproche d'un texte de Clément : *et quosdam de illis quidem ex igne rapite ; cum autem resipuerint, miseremini super eis in timore* (traduisant sans doute : καὶ οὓς μὲν ἐκ πυρὸς ἁρπάζετε, διακρινομένους δὲ ἐλεεῖτε ἐν φόβῳ) et la *Syriaque* dite *héracléenne* : *et hos quidem miseremini resipiscentes, hos autem servate de igne rapientes in timore* (correspondant à : καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες ἐν φόβῳ).

Knopf pense que le texte court dérive par exégèse du texte long. Mais le texte long a une division bien équilibrée et on peut se demander comment une construction aussi claire que celle de A a pu être ensuite si abîmée dans les manuscrits représentant le texte court. C'est au contraire le texte court, beaucoup plus concis, qui a dû donner naissance au texte long sous forme d'explication. Westcott-Hort, B. Weiss, Soden, Vogels, Nestle, suivent le texte de B ; celui-ci paraît bien, en effet, devoir être préféré. La première phrase est laconique : διακρινομένους est en apposition à οὓς μέν, de sorte qu'après σώζετε, qui concerne la même catégorie de frères que ἐλεᾶτε, il faut sous-entendre un pronom complément. Cette concision est la cause vraisemblable de la plupart des variantes, notamment de l'introduction de οὓς δέ devant σώζετε, laquelle serait à l'origine du texte long. — W. H. proposent une correction dans B : le premier ἐλεᾶτε serait un doublet provenant du second ἐλεᾶτε lu devant ἐν φόβῳ (*Notes on the selected readings*, p. 107), mais alors le laconisme de la construction disparaît et on s'explique moins bien la corruption subséquente du texte. On peut faire la même remarque contre R. A. Falconer qui préfère le texte représenté par C² (*The Expositor*, septembre, 1901, p. 200 ss.).

Il y a un contraste entre deux sortes de pitié qui correspondent à deux catégories de frères coupables. — ἐλεᾶτε au lieu de ἐλεεῖτε, du verbe ἐλεέω conjugué ici comme un verbe en αω, d'après une confusion qui arrive parfois dans le grec hellénistique (cf. ABEL, *Gram.* p. 75). — διακρίνεσθαι qui signifie d'abord « discuter, se quereller » comme *supra* au ℣. 9, signifie aussi « hésiter » ; le participe ne désigne pas ici des frères qui discutent et ont des difficultés intellectuelles (contre *Mayor, Bigg*), mais des frères qui hésitent ; leur parti n'est pas pris définitivement. Il faut les arracher du feu où ils se précipitent avec les faux docteurs. Ce feu, dont on peut encore les sauver par une action énergique, est celui du châtiment eschatologique (cf. Mt. XIII, 42, 50 ; XXV, 41) que Jude a désigné précédemment par l'image des ténèbres (℣. 13), il équivaut à la géhenne, lieu de feu et de ténèbres. *Hénoch slave* concilie les deux images en disant que le feu sera obscur (A, x, 2) ! Sur la géhenne et son feu, cf. J. CHAINE, La *géhenne*, dans *S. D. B.* III, 563-579.

Les autres frères, désignés dans la seconde catégorie, n'hésitent plus ; ils se sont laissés complètement gagner par l'erreur et le mal. D'eux encore il faut avoir pitié, mais avec crainte. On peut penser à une pitié prudente qui se traduit de manière effective (*Mayor*), et dans ce cas on ne peut guère

24 Τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει, 25 μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ

envisager qu'une intercession auprès de Dieu (avec *Knopf*); ainsi saint Ignace recommandait aux Smyrniotes de fuir les hérétiques et ajoutait μόνον δὲ προσεύχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν ἐάν πως μετανοήσωσιν (*Ad Smyr.* IV, 1). La crainte fera éviter toute relation avec ces pécheurs dont il faut détester même la souillure du vêtement. — χιτών est la tunique, le vêtement de dessous, celui qui touche le corps, par opposition à l'ἱμάτιον, vêtement de dessus. Les fidèles coupables envisagés ici pratiquent des débauches à l'imitation des faux docteurs; leur chair est souillée et à son contact leurs vêtements mêmes deviennent impurs. La souillure des habits est ici une métaphore qui exprime la corruption morale. Il ne faut pas avoir de rapports avec de telles gens.

Doxologie finale (℣. 24-25).

Une doxologie solennelle, à l'allure et à l'ampleur liturgique, termine le court billet. Elle est à la fois une instruction sur la nécessité du secours divin et une louange à Dieu. Cette conclusion tient lieu de salutation finale, de sorte que les détails personnels relatifs aux rapports de l'auteur et des destinataires font défaut au terme de la lettre comme au commencement. Le ton majestueux de la doxologie tranche sur le style si vif de la lettre, mais il n'y a pas de rupture dans la suite des idées. Le danger couru par les fidèles inspire tout le ℣. 24 où se trouvent exprimés un haut idéal de la vie chrétienne et toute une doctrine de la grâce.

La doxologie de Jude ressemble à celle qui termine l'épître aux Romains après les longues salutations personnelles : τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι... μόνῳ σοφῷ θεῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν (XVI, 25-27). Il se pourrait que Jude se soit inspiré de ce texte de Paul. Cependant on trouve la tournure τῷ δυναμένῳ dans une doxologie d'Éph. III, 20; dans d'autres doxologies on trouve le souhait de la gloire (δόξα) dans les siècles des siècles (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· ἀμήν), au Père (Phil. IV, 20) et au Christ (Apoc. I, 6), la préservation morale en vue de l'avènement du Seigneur (I Thes. V, 23). On peut être en présence d'une formule de prière déjà plus ou moins traditionnelle et adaptée par Jude au contexte. De l'usage de semblables formules viennent sans doute les nombreuses variantes du texte; nous indiquerons les principales.

24) L'adjectif ἄπταιστος, qui est un *hapax* dans la Bible, vient de la racine πταίειν « heurter, broncher » (cf. Jac. II, 10; III, 2; II Pet. I, 10); il signifie littéralement « qui ne fait pas de faux pas »; en ce sens il est dit de chevaux dans Xénophon (*De re equestri*, I, 6); au sens métaphorique il est dit de l'homme qui ne bronche pas dans Marc Aurèle (V, 9), ou des justes dans III *Mac.* VI, 39. La traduction de la *Vulg.* « *sine peccato* » ne rend pas l'image et donne un sens restreint, *sine lapsu* serait mieux. La leçon αὐτούς de K P, au lieu de ὑμᾶς dans ℵ B C L, a contre elle le contexte en plus des

24 A celui qui peut vous garder sans faux pas et vous établir sans tache devant sa gloire, dans l'allégresse, 25 à l'unique Dieu

autorités manuscrites; αὐτούς désignerait les frères des ℣. 22-23, or il n'y a pas à les garder (φυλάξαι), mais à les ramener. Dans A on lit ἡμᾶς; C ajoute καὶ ἀσπίλους après ἀπταίστους.

κατενώπιον ne paraît pas avoir été usité en dehors de la Bible ou des textes qui ont subi son influence (cf. Lév. IV, 17; Josué, I, 5; etc.). Il est remarquable que cet adverbe qu'on lit deux fois ailleurs dans le N. T. y soit employé comme dans Jude avec ἀμώμους (terme relativement rare, huit fois dans le N. T.), et avec un contexte semblable, être ou se présenter saint devant Dieu : εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ (θεοῦ) (Éph. I, 4); παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ (θεοῦ) (Col. I, 22). Comme dans Paul, c'est encore Dieu qui accorde cette grâce. Il y a une différence cependant : alors que dans Éph., Col., il s'agit plutôt de la vie présente, dans Jude il est question de la vie à venir (δόξης αὐτοῦ). Jude a pu s'inspirer de Paul ou de la catéchèse (cf. *Introd.* p. 277 s.). D'une manière analogue il est dit dans I Cor. I, 8 que Dieu « affermira » les fidèles « jusqu'à la fin » pour qu'ils soient « sans reproche au jour de N. S. Jésus-Christ ».

ἀμώμους, qui au sens littéral désigne l'intégrité physique, l'absence de défaut, signifie ici, au sens métaphorique, l'intégrité morale, l'absence de tache ou de péché (cf. I Pet. I, 19). — ἐν ἀγαλλιάσει comme ἀμώμους se rapporte à στῆσαι κατενώπιον; alors que χαρά exprime seulement la joie, ἀγαλλίασις désigne une joie très grande, qui exulte (cf. I Pet IV, 13 : χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι); ce substantif est d'origine biblique (Ps. XXIX [hébr. XXX], 6; XLI [hébr. XLII], 5; etc.); on le retrouve dans le texte grec d'*Hénoch* (V, 9) et chez les auteurs qui ont subi l'influence de la Bible; il est inconnu d'autre part.

Par leurs propres forces les fidèles ne peuvent pas éviter les chutes doctrinales et morales, ni comparaître sans tache devant Dieu. Pour cela ils ont besoin du secours divin. Jude le demande à Dieu pour eux afin qu'ils puissent jouir de la béatitude. Les fidèles demeurés irréprochables seront établis par Dieu devant sa gloire, c'est-à-dire admis à le contempler dans sa splendeur et cette vue sera pour eux la cause de leur allégresse. Les faux docteurs, au contraire, seront précipités dans les ténèbres (℣. 13).

25) Knopf se demande si l'expression de Jude μόνῳ θεῷ σωτῆρι ne serait pas une pointe antignostique, la théorie des Éons et du Démiurge portant atteinte à l'unité du Dieu créateur et sauveur; mais les faux docteurs ne paraissent pas avoir professé ces erreurs (cf. *Introd.* p. 282 ss.); d'autre part dans le N. T. l'épithète de μόνος est plusieurs fois attribuée à Dieu (Jo. V, 44; XVII, 3; cf. I Tim. VI, 15, 16; Apoc. XV, 4), notamment dans des doxologies (Rom. XVI, 27; Tim. I, 17). — Le Dieu unique est aussi sauveur. Dans le langage chrétien le mot σωτήρ est dit généralement du Christ (16 fois dans le N. T.); cependant il est aussi employé par rapport à Dieu (7 fois dans le N. T. en dehors de Jude; Lc. I, 47; I Tim. I, 1; II, 3; IV, 10; Tite, I, 3; II, 10; III, 4). L'expression vient des LXX; mais alors que dans les LXX Dieu est appelé sauveur parce qu'il délivre Israël (cf. Deut. XXXII, 15; Is. XVII, 10; XLV, 15; Ps. LXXVIII

Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

[hébr. LXXXIX], 9), ou parce qu'il libère d'un péril temporel celui qui le prie
et lui demeure fidèle (Ps. XXIV [hébr. XXV], 5; XXVI [hébr. XXVII], 1, 9; cf. Ec-
cli. LI, 1), dans le N. T. il est nommé sauveur parce qu'il délivre de la per-
dition et donne le salut éternel. — L'expression διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τ. κ. ἡ. peut
se rapporter à σωτῆρι ἡμῶν : Dieu est notre sauveur par Jésus-Christ qu'il a
envoyé et qui a opéré l'œuvre du salut (*Spitta. B. Weiss, Kühl, Reuss, Soden,*
Camerlynck, Wohlenberg, Vrede); ou bien elle peut se rapporter à δόξα et aux
mots qui suivent : c'est par l'intermédiaire du Christ que la gloire et les autres
attributs nommés dans la doxologie sont attribués à Dieu comme titres de
louange; le sens serait équivalent à celui de I Pet. IV, 11 : δοξάζηται ὁ θεὸς
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστιν ἡ δόξα (*Mayor, Bigg, Knopf*; Windisch demeure hési-
tant). On ne voit pas bien alors comment le Christ préexistant en tant que Fils
peut être considéré comme intermédiaire dès avant le temps, πρὸ παντὸς τοῦ
αἰῶνος, donc dès avant la création. La pensée est plus claire si on rapporte
διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τ. κ. ἡ. à σωτῆρι ἡμῶν. C'est ainsi que nous traduisons. Si on
adopte cette exégèse, Jude entend dire que l'initiative du salut appartient au
Père et que la réalisation du plan divin est accomplie par le Christ. On ne
saurait dire si l'expression a ici une pointe antijudaïsante; l'auteur voudrait-
il souligner que c'est par le Christ et non par la Loi que l'on est sauvé? Plus
probablement il rapporte une expression déjà traditionnelle.

Quatre attributs sont nommés dans la doxologie. Le verbe εἰσίν est sous-
entendu; le mode n'est pas l'optatif (εἶεν), on peut souhaiter pour le présent
ou l'avenir, on ne souhaite pas pour le passé qui est également nommé ici,
πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος; le mode ne peut donc être que l'indicatif présent : les
attributs nommés appartiennent à Dieu de toute éternité et à jamais, leur
nomenclature est une louange, la plus belle forme de la prière. — δόξα, cf. II
Pet. I, 3, p. 41. La gloire, comme les autres attributs, est envisagée sous son
aspect éternel, il s'agit donc de la gloire essentielle de Dieu, de la splendeur,
de la magnificence qu'il possède en lui-même; l'honneur que la créature rend
à Dieu dans le temps ne peut être dans le contexte qu'une idée secondaire. La
gloire est le terme habituel des doxologies adressées à Dieu ou au Christ
(Rom. XI, 36; XVI, 27; Gal. I, 5; Eph. III, 21; Phil. IV, 20; I Tim. I, 17; II Tim.
IV, 18; Hebr. XIII, 21; II Pet. III, 18; Apoc. VII, 12), elle est nommée dans
plusieurs textes en même temps que κράτος (I Pet. IV, 11; Apoc. I, 6; V, 13).
— Le mot μεγαλωσύνη se rencontre dans une doxologie de I Chron. XXIX, 11,
et dans des formules équivalentes (δότε μεγαλωσυνήν τῷ θεῷ ἡμῶν, Deut. XXXII, 3;
cf. Eccli. XXXIX, 15), il est employé deux fois dans le N. T. en dehors de Jude,
et toujours relativement à Dieu (Hébr. I, 3; VIII, 1); on le trouve aussi dans
le texte grec d'*Hénoch* à propos de Dieu (V, 4; XII, 3). — κράτος et ἐξουσία sont
presque synonymes, mais tandis que κράτος désigne l'autorité souveraine,
l'empire, ἐξουσία signifie plutôt le pouvoir de faire quelque chose, d'exercer
un droit, d'où l'idée de puissance. Alors que κράτος se rencontre assez souvent
dans des doxologies (en plus des cas déjà cités, cf. I Tim. VI, 16; I Pet. V, 11),

notre sauveur par Jésus-Christ notre Seigneur, gloire, majesté, domination, puissance, dès avant tout temps, maintenant et dans tous les temps. Amen.

ἐξουσία, souvent employée dans le N. T., ne se trouve pas dans une doxologie biblique en dehors de Jude. Dans un cantique de l'Apocalypse ἐξουσία est attribuée au Christ (XII, 10). — Dans la liturgie du culte impérial Deissmann a relevé l'emploi des mots δόξα, ἐξουσία (*Licht vom Osten*, p. 275).

Ces attributs, Dieu les possède depuis tout temps, maintenant et pour tous les temps. L'idée d'éternité est exprimée avec beaucoup de force. L'expression πρὸ πάντος τοῦ αἰῶνος est propre à Jude, elle équivaut à πρὸ τῶν αἰώνων dans I Cor. II, 7; ou à πρὸ καταβολῆς κόσμου (Jo. XVII, 24; Éph. I, 4; I Pet. I, 20); de même εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας ne se lit pas en dehors de Jude dans le N. T. et équivaut à εἰς τοὺς αἰῶνας (Rom. I, 25; IX, 5; etc.), ou à εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων (Gal. I, 5; Phil. IV, 20; I Pet. IV, 11; V, 11). ἀμήν est l'affirmation hébraïque qui termine les doxologies et les prières (I Chron. XVI, 36; Néh. VIII, 6; etc.). Les ressemblances du ℣. 25 avec d'autres textes néotestamentaires expliquent plusieurs variantes; après μόνῳ K L P ajoutent σοφῷ, sans doute d'après Rom. XVI, 27; K P omettent πρὸ παντὸς τ. αἰῶνος; א omet πάντας; L *vulg. Clem.* ajoutent τῶν αἰώνων à πάντας τοὺς αἰῶνας. L'omission de διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τ. κ. ἡ. dans K P vient sans doute d'une distraction de copiste à cause de la répétition de ἡμῶν.

L'épître de Jude se termine dans la sérénité d'une magnifique prière.

TABLE DES INTRODUCTIONS AUX ÉPITRES ET DES PÉRICOPES DU COMMENTAIRE

DEUXIÈME ÉPITRE DE SAINT PIERRE

INTRODUCTION.

COMMENTAIRE.

PREMIÈRE ÉPITRE DE SAINT JEAN

INTRODUCTION.

COMMENTAIRE.

Première partie : la communion avec Dieu.

Deuxième partie : la filiation divine.

DEUXIÈME ET TROISIÈME ÉPITRES DE SAINT JEAN

INTRODUCTION.

COMMENTAIRE DE LA DEUXIÈME ÉPITRE DE SAINT JEAN.

TABLE ANALYTIQUE

INDEX DES PRINCIPAUX MOTS GRECS EXPLIQUÉS

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Imprimé en France

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1939.

MÊME LIBRAIRIE

Collection d'ÉTUDES BIBLIQUES

Volumes précédemment parus :

Introduction à la lecture des Prophètes, par M. Joseph CHAINE. *Deuxième édition.* 1 vol. in-16, avec un croquis, 2 cartes et 10 planches hors texte. **25 fr.** »

L'Épître de saint Jacques, introduction, texte, traduction et commentaire, par M. Joseph CHAINE. 1 vol. in-8° raisin........................ **55 fr.** »

L'Évangile de Pierre, introduction, texte, traduction et commentaire, par M. Léon VAGANAY. 1 vol. in-8° raisin........................ **65 fr.** »

Introduction à l'Étude du Nouveau Testament : PREMIÈRE PARTIE. **Histoire du Canon du Nouveau Testament**, par le R. P. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs, 1 vol. in-8° raisin........................ **42 fr.** »

Introduction à l'Étude du Nouveau Testament : DEUXIÈME PARTIE. **Critique textuelle. II. La Critique rationnelle**, par le R. P. LAGRANGE, O. P., avec la collaboration du R. P. ST. LYONNET, S.J., 1 vol. in-8° raisin de XVI-685 pages. **130 fr.** »

Introduction à l'Étude du Nouveau Testament : QUATRIÈME PARTIE. **Critique historique. Les Mystères : l'Orphisme**, par le R. P. M.-J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin de XII-243 pages, avec un frontispice en phototypie et six planches en photogravure........................ **80 fr.** »

L'Apocalypse de saint Jean, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. E.-B. ALLO, des Frères Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). *Troisième édition corrigée et augmentée.* 1 vol. in-8° raisin............ **130 fr.** »

Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, des Frères Prêcheurs, 1 vol. in-8° raisin de CXII-516 pages............ **130 fr.** »

Saint Paul, Seconde Épître aux Corinthiens, par le R. P. E.-B. ALLO, des Frères Prêcheurs, 1 vol. in-8° raisin de CXXV-388 pages............ **120 fr.** »

Saint Paul, Épître aux Romains, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Quatrième mille.* 1 vol. in-8° raisin........ **80 fr.** »

Saint Paul, Épître aux Galates, introduction, texte, traduction, et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Troisième édition.* 1 vol. in-8° raisin....... **42 fr.** »

L'Enseignement de saint Paul, par François AMIOT, P. S. S. Supérieur du Grand Séminaire du Puy. *Deuxième édition.* 2 vol. in-1… de XV-337 et 264 pages, avec Préface par S. E. le Cardinal TISSERANT........................ **45 fr.** »

Évangile selon saint Marc, introductio… texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Cinquième édition.* 1 volume in-8° raisin.... **125 fr.** »

Évangile selon saint Matthieu, introductic… texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Quatrième édition* 1 vol. in-8° raisin..... **105 fr.** »

Évangile selon saint Luc, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Quatrième édition.* 1 vol. …n-8° raisin........... **105 fr.** »

Évangile selon saint Jean, introduction, texte, …aduction et commentaire, par le R. P. M.-J. LAGRANGE. *Cinquième édition.* 1 vol. in-8° …isin............ **105 fr.** »

L'Évangile de Jésus-Christ, par le R. P. M.-J. LAG…GE, des Frères Prêcheurs, correspondant de l'Institut. *Vingt-cinquième mille.* 1 volu… in-8° carré, avec deux cartes et 29 planches hors texte dont une phototypie........................ **75 fr.** »

Synopse des quatre Évangiles en français, d…rès la synopse grecque du R. P. M.-J. LAGRANGE, O. P., par le R. P. C. LAVE…E, O. P. *Vingt-neuvième mille.* 1 vol. petit in-8° avec cartes et tableau........................ **18 fr.** »

— Le même ouvrage, relié toile verte ou grenat........................ **26 fr.** »

Le Judaïsme avant Jésus-Christ, par le R. P. M.-J. LA…NGE. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin........................ **125 fr.** »

Les Actes des Apôtres, introduction, texte, traduction … commentaire, par M. E. JACQUIER. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin........... **150 fr.** »

L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile, par le R. …ESTUGIÈRE, O. P., ancien élève de l'École normale supérieure, ancien membre d…Écoles françaises d'archéologie de Rome et d'Athènes. Préface par le R. P. LA…NGE. 1 vol. in-8° raisin. *Deuxième édition. Ouvrage couronné par l'Académie françai…* ... **80 fr.** »

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — PARIS. — 1939.